Gregorio Taumaturgo

ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO
Discurso de agradecimiento a Orígenes

Introducción, traducción y notas de
Marcelo Merino Rodríguez

Editorial Ciudad Nueva
Madrid - Buenos Aires - Santafé de Bogotá
Montevideo - Santiago

Primera edición: 1990
Segunda edición: 1994

© 1990, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-76-8
Depósito Legal: NA-1352-1994

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición: Compomática AZUL.
Tfno. (948) 30 32 37

Imprime: Navegraf S.L.,
Pol. Ind. Berriainz, nave 17,
31195 Berriozar (Navarra)

INTRODUCCIÓN

I. APUNTES BIOGRÁFICOS SOBRE GREGORIO TAUMATURGO

1. *Vida*

Los datos bibliográficos de Gregorio de Neocesarea los encontramos en distintos autores de la antigüedad: fundamentalmente en Eusebio[1], san Gregorio de Nisa[2], el historiador Sócrates[3], san Jerónimo[4], Rufino de Aquileya[5]

1. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 30. Y un poco más adelante, el historiador escribirá: «En este tiempo..., regían las Iglesias del Ponto, Gregorio y su hermano Atenodoro, discípulos de Orígenes» (*Ibid.*, VII, 14: PG 20, 676).
2. SAN GREGORIO DE NISA, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi*, en PG 46, 893-958.
3. SÓCRATES, *Hist. eccl.*, IV, 27 (PG 67, 535). Junto al testimonio de Sócrates, tenemos que mencionar igualmente el del historiador Sozomeno: «... Lo mismo hay que decir del admirado Gregorio, que en otro tiempo rigió la Iglesia de Neocesarea...» (*Hist. eccl.*, II, 27: PG 67, 1010).
4. SAN JERÓNIMO, *De vir. illus.*, 65: PL 23, 711. Otros testimonios de S. Jerónimo sobre el Taumaturgo: *Comment. in Ecclesiastem*, 4 y en la *Epist.*, 70, 4.
5. Rufino, en su traducción latina de la *Hist. eccl.*, VII, 25, 2 de Eusebio de Cesarea (ed. Th. Mommsen, en «GCS», vol. II/2, Leipzig 1908, pp. 953-956), afirma: «Efectivamente, el texto menciona la historia del santo Gregorio, varón insigne por sus hechos (que todavía se celebran tanto en oriente como en occidente), por eso no quiero yo omitirla... El ilustre Gregorio escribió una *Metafrasis del Eclesiastés*, y nos dejó una *Exposición de la Fe...*».

y Casiodoro[6], entre otros. Un poco más tardío es el testimonio de Beda[7]. Pero las reseñas más importantes que se refieren a los primeros años de su vida nos son transmitidas por el mismo Gregorio en el *Discurso a Orígenes*.

Por la mención que hace de nuestro autor el historiador Eusebio, sabemos que el personaje que nos ocupa se llamaba en un principio Teodoro, y muy probablemente —los datos no son explícitos al respecto—, con

6. CASIODORO, *Hist. eccl.*, 8 (PL 69, 1116): «Y puesto que algunos parecen estar equivocados, es necesario mencionar a Gregorio del Ponto, nacido en Cesarea del Ponto, muy antiguo y discípulo de Orígenes. De este Gregorio salieron muchos sermones en Atenas, en Beyruth y también en el Ponto, y, por decirlo de alguna manera, en todo el mundo. Una vez que asistió a la escuela de Atenas, se trasladó a Beyruth para estudiar derecho. Y habiendo conocido en Cesarea las lecciones de Orígenes, se fue a aquella región para escuchar las exposiciones del gran orador. De éste aprendió la verdadera filosofía y más tarde volvió a la patria paterna. Aquí, siendo todavía laico, hizo grandes prodigios, curando enfermos, expulsando demonios a través de sus cartas, y sometiendo a obediencia con sus palabras y sus acciones a los paganos. El mártir Pánfilo y Eusebio, en los libros que escribió sobre Orígenes, hacen mención suya...».

7. BEDA EL VENERABLE, *Comment. in S. Marc.*, 3, 11 (PL 92, 247): «... Así leemos que se hizo por las súplicas del santo padre Gregorio de Neocesarea, obispo del Ponto, varón ilustre por sus méritos y virtudes, quien mandó trasladar un monte porque así lo necesitaban los habitantes de una ciudad. En efecto, queriendo edificar una iglesia en un determinado lugar, y estimando que era mas estrecho que lo que la edificación exigía, pues tenía de una parte el mar y de otra un monte, fue por la noche a dicho lugar y, de rodillas, recordó al Señor su promesa (cf. *Mc* 11, 23), con el objeto de que alejara el monte conforme la fe del que lo pedía. Y una vez realizada la súplica halló que el monte había dejado el espacio necesario para la edificación de la Iglesia».

motivo de la recepción del Bautismo cristiano, adoptó el nombre de Gregorio[8].

El autor del *Discurso a Orígenes* nació en Neocesarea, una ciudad de la provincia del Ponto, alrededor del año 213[9]. Por lo que se refiere a sus años de infancia no poseemos testimonios explícitos. Sabemos, no obstante, que descendía de una familia pagana[10], y bien acomodada, como enseguida veremos. Y, al menos, tenía una hermana y un hermano[11].

A los catorce años queda huérfano de padre[12] y tiene lugar su primer encuentro con la religión cristiana[13], aunque no sabemos a ciencia cierta cuándo recibió el Bautismo. Algún historiador[14] supone que la madre

8. El nombre Γρηγόριος está formado del perfecto segundo de ἐγρήγορα que posee sentido presente pasado: «Yo soy levantado». El Taumaturgo (afirma H. CROUZEL, *Remerciement a Origène*, Paris 1969, p. 14, nota 3) es el primer cristiano que lleva dicho nombre.

9. Neocesarea es la actual Niksar, en la Turquía asiática, a escasa distancia del Mar Negro.

10. El mismo Gregorio afirma que sus padres vivían en costumbres equivocadas (§ 48): citamos el *Discurso de agradecimiento*, señalando el parágrafo. Sobre el sentido de este pasaje del discurso cf. H. CROUZEL, *L'école d'Origène á Césarée*, en «BLE» 71 (1970) 15-27.

11. El Discurso menciona explícitamente a su hermana, aunque no transmite el nombre de la misma. Cosa distinta sucede con el hermano de Gregorio: las páginas del Discurso no son explícitas al respecto, pero la continua utilización de los pronombres «yo» y «nosotros», a veces, incluso en la misma frase, hace pensar obligadamente que el autor incluye a su hermano. Por otra parte, tanto Eusebio como san Jerónimo, en los lugares citados arriba, nos transmiten el nombre de este hermano del Taumarturgo.

12. Cf. el texto del Discurso, *ut infra*, § 49. A partir de ahora citaremos dicho discurso con el título *Agradecimiento...*

13. *Agradecimiento...*, § 50.

14. Cf. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, Paris 1928, p. 490.

de Gregorio era cristiana y que a la muerte de su marido pudo educar a sus hijos conforme a sus convicciones religiosas. Con esta hipótesis se pretende explicar de alguna manera la frase obscura y difícil de Gregorio: «Entonces fue cuando me acerqué al Logos, salvador y verdadero, no sé cómo; más a la fuerza que voluntariamente»[15]. Lo realmente cierto es que desconocemos la fecha exacta en que entró a formar parte de la religión cristiana.

Frecuenta junto a su hermano Atenodoro, la escuela de retórica y poco más tarde, a instancias de su propia madre[16], estudia la lengua latina y el derecho en su ciudad natal[17]. Esta etapa educativa que se refiere al estudio de la lengua latina tiene gran importancia en la terminología del Taumaturgo[18], y es una de las dificultades con que se encuentra el orador a la hora de pronunciar su Discurso en griego[19].

La situación económica de la familia es bastante acomodada. Prueba de ello es que los dos hermanos tienen la posibilidad de acceder a la mejor escuela de derecho que entonces existía en Oriente: la de Berito[20]. Ade-

15. *Agradecimiento...*, § 50.
16. Cf. *Ib.*, § 56.
17. Cf. *Ib.*, § 58-60.
18. En efecto, el aprendizaje de la lengua latina ha facilitado la introducción de no pocos términos nuevos en la literatura griega de Gregorio. Cf. E. MAROTTA, *I neologismi nell'orazione ad Origene di Gregori il Taumaturgo*, en «VetChr» 8 (1971) 241-256.
19. Cf. *Agradecimiento...*, § 7.
20. Berito corresponde a la actual ciudad de Beyruth, en el actual Líbano, a orillas del Mediterráneo. La antigua ciudad, según Flavio Josefo, fue fundada a finales del siglo X a. C., por Itobal, rey de Tiro. En la época correspondiente a nuestro autor, florecían en Berito las ciencias, las letras y las artes, y su escuela de Derecho era la primera del Imperio, hasta el punto de que muchos iban a perfeccionar en dicha escuela los estudios realizados en Atenas y en Alejandría.

más, su hermana está casada con uno de los consejeros del gobernador de Palestina[21]. Precisamente, este hecho del matrimonio de la hermana fue el que motivó el traslado de ésta a Cesarea de Palestina y, junto con ella, el de los dos hermanos, Gregorio y Atenodoro[22].

Una vez instalados en la capital de Palestina, ambos hermanos entran a formar parte del círculo de los discípulos de Orígenes[23], quien había creado una escuela teológica en dicha ciudad[24]. Después de algunas reticencias

Por eso Gregorio la define como τῶν νόμων τούτων εἶναι πιστευθεῖσα παιδευτήριον (§ 62). Cf. L. LABORDE, *Les écoles de Droit dans l'empire d'Orient*, Bordeaux 1912; H. LAMMENS, *La vie universitaire à Beyrouth sous les Romains et le Bas-empire*, en «RME» 1 (1921) 666; P. COLLINET, *Histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth*, Paris 1925.

21. Cf. *Agradecimiento...*, § 65.

22. Cf. *Ib.*, § 67.

23. Existen criterios diferentes entre los diversos investigadores sobre la motivación que tuvieron los dos hermanos para frecuentar la escuela de Orígenes en Cesarea de Palestina. De una parte, unos afirman que los hermanos ya eran cristianos, cuando frecuentaron dicha escuela; no obstante, otros autores modernos no ven en la religion cristiana la causa inmediata. Cf. A. KNAUBER, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, en «MThZ» 19 (1968) 182-203.

24. Orígenes había interrumpido sus lecciones en Alejandría en varias ocasiones con motivo de otros tantos viajes a Roma, Arabia, Antioquía, etc. Cuando el emperador Caracalla saqueó la ciudad de Alejandría y mandó cerrar las escuelas, persiguiendo a sus maestros, Orígenes se trasladó a Palestina, en el año 216, invitado por los obispos de Cesarea y Jerusalén, para explicar unas lecciones sobre Sagrada Escritura, aun cuando todavía no era sacerdote, lo cual motivó las censuras de su obispo Demetrio de Alejandría y una serie de condenaciones canónicas, que llegaron hasta la excomunión. Después, Orígenes se estableció definitivamente en aquella ciudad de Palestina, hacia el año 233, y, amparado por el obispo de esta ciudad, fundó allí una escuela de teología. Volveremos más tarde sobre este punto. Puede verse la amplia bibliografía al respecto de J. QUASTEN, *Patrología*, vol. I, Madrid 1961, pp. 342s.

y no pequeños sacrificios[25], Gregorio y su hermano deciden estudiar filosofía con el maestro alejandrino, durante un largo período de tiempo[26]. Finalmente, por razones que el autor del Discursono manifiesta con toda claridad, los hermanos deciden alejarse de Orígenes, para volver a su patria.

A partir de este momento, la vida de nuestro autor discurre por vericuetos un tanto obscuros. En efecto, el acontecimiento cierto que nos transmiten los escritores más antiguos, es el de que llegó, siendo todavía joven, a ocupar la sede episcopal de su ciudad natal: Neocesarea[27].

25. En el capítulo VI del *Discurso*, Gregorio recuerda los esfuerzos del maestro y las dificultades de los dos hermanos; esfuerzos y dificultades que tuvieron que ser superados para entablar amistad el maestro y los discípulos.

26. Según el historiador Eusebio, los dos hermanos permanecieron durante cinco años en la escuela de Orígenes (cf. *Hist. eccl.*, VI, 30); lo mismo afirmó san Jerónimo (cf. *De vir. illustr.*, 65). Por otra parte al comienzo del *Discurso* (cf. § 3), el Taumaturgo afirma que desde hace ocho años no se entretiene en otra cosa que en filosofar, lo cual induce a pensar que permaneció junto a Orígenes durante esos años. Los investigadores modernos proponen como solución a esta diferencia de años la hipótesis de que a los cinco años sugeridos por Eusebio y san Jerónimo hay que añadir los que empleó Gregorio en sus precedentes estudios jurídicos; asi opinan Harnack y Koetschau. Otra explicación es la de aquellos estudios que proponen una interrupción en la escolaridad de los dos hermanos, debida a la persecución del emperador Maximino; ésta es la opinión sostenida por Tillmont y Permaneder, entre otros. Nosotros nos inclinamos por la primera, por parecer más verosimil. Sobre este punto puede verse el trabajo de H. CROUZEL, *Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendat la persécution de Maximin le Thrace?*, en «BLE» 64 (1963) 195-203.

27. Así lo testimonian Eusebio, san Gregorio de Nisa y el hermano de éste último, san Basilio. El más explícito al respecto, sin embargo, es san Jerónimo, cf. *De vir. illustr.*, 65.

Además de los datos históricos sobre la vida del Taumaturgo transmitidos por Eusebio y Jerónimo, forman parte de su biografía otras cinco *Vidas*, en buena parte legendarias, preocupadas fundamentalmente en resaltar los hechos milagrosos del obispo de Neocesarea, con el objetivo de edificar a las primitivas comunidades cristianas. Sin duda, la más importante de todas es la atribuida a san Gregorio de Nisa[28]. Las restantes se contienen: en el capítulo referente al Taumaturgo que Rufino nos transmite en su traducción latina de la *Historia eclesiástica* de Eusebio[29]; otra también latina[30]; la cuarta es siríaca[31], y la última en armenio[32]. Existen igualmente otros datos biográficos de nuestro autor esparcidos en las obras de distintos escritores antiguos[33] y en la más diversa literatura[34].

28. Cf. GREGORIO DE NISA, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 893-958). Téngase en cuenta que la familia del Niseno, que residía en Cesarea de Capadocia cuando él nació, era originaria de Neocesarea del Ponto. Ver también L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, vol. 1, Paris 1911, p. 44, n. 1.
29. Cf. la edición *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, vol II/2, Leipzig 1908, pp. 953-956.
30. Cf. *Bibliotheca Casiniensis*, vol. III, Monte-Cassino 1877, pp. 168-179. Algún investigador ha estudiado la dependencia de esta *Vida* respecto a la del Niseno, cf. W. TELFER, *The latin life of St. Gregory of Thaumaturgus*, en «JThS» 31 (1930) 142-155 y 543-564.
31. Cf. P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, vol. VI, Paris 1896, pp. 83-106.
32. Cf. AA. VV., *Vitae et passiones sanctorum*, vol. I, Venecia 1874, pp. 317-331.
33. BASILIO DE CAPADOCIA, *Liber de Spiritu Sancto*, 29, 74 (PG 32, 206-207). Otros testimonios sobre el Taumaturgo, en el mismo san Basilio pueden verse en *Epist.*, 28, 1 (PG 32, 303-307); *Epist.*, 204, 2 (PG 32, 746-747); *Epist.*, 210, 3. 5 (PG 32, 771-775). Puede consultarse igualmente en LIBERATO, *Breviar.* 10; etc.
34. Cf., además de los testimonios ya señalados, EVAGRIO, *Hist. eccl.*, III, 51; CONCILIUM QUINIXESTUM, can. 2; etc.

Por los datos transmitidos en los anteriores testimonios, podemos deducir lo siguiente: Gregorio fue consagrado obispo de Neocesarea por Fedimo, que ocupaba la sede episcopal de Amasea[35]. Esto ocurre bastantes años antes del 250, fecha de la persecución de Decio. Nuestro autor dedica su mayor tiempo a la predicación del Evangelio. Con motivo de la persecución del emperador romano, Gregorio huye a las montañas de la región, acompañado de muchos de sus fieles cristianos. Una vez vuelto a Neocesarea, establece las fiestas oportunas para honrar a los mártires de la persecución. Pocos años más tarde, el santo obispo sufrirá nuevas penalidades: hacia el año 254[36] ó 258[37] tiene lugar la invasión del Ponto por parte de los pueblos germánicos, los borados y los godos.

En el año 265, Gregorio y su hermano participan en el Concilio celebrado en la ciudad de Antioquía. El Concilio se reunió para examinar la doctrina adopcionista y la vida escandalosa del obispo de la mencionada ciudad, Pablo de Samosata[38].

35. S. Gregorio de Nisa, en su *Vita S. Gregorii* (PG 46, 893-958) afirma que Fedimos ocupó la sede episcopal de Amasea detrás de Nicetas, que fue el primer obispo de la ciudad. Y después de Fedimos ocupó dicha sede Atenodoro, el hermano del Taumaturgo.

36. Cf. J. DRÄSEKE, *Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea*, en «JPTh» 7 (1881) 102-126.

37. Cf. V. RYSSEL, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Taumaturgus*, en «ThZSch» 11 (1894) 228-54.

38. Pablo de Samosata fue elegido obispo de Antioquía a la muerte de Demetriano. Su error doctrinal consistía en negar el dogma de la Santísima Trinidad, afirmando que el Hijo y el Espíritu Santo no eran más que virtualidades de Dios, pero no distintas personas del Padre y que Jesucristo era solamente un hombre excepcional, pero no era Dios verdadero. Eleno, obispo de Tarsis, fue quien convocó el concilio de Antioquía al que asistieron Gregorio y su hermano, juntamente con otros obispos de Siria, Palestina y Fenicia. La reunión conciliar fue la ocasión para que pudieran encontrarse varios condiscípu-

No sabemos a ciencia cierta la fecha de la muerte de nuestro autor. Parece ser que tuvo lugar durante el mandato de Aureliano, entre los años 270-275[39]. Gregorio debía tener por aquel entonces unos sesenta años.

Después de su muerte, fueron numerosas las noticias que se propagaron por todo el Oriente cristiano resaltando las virtudes de nuestro autor. La veneración y el culto que le fueron tributados constituyen el mejor testimonio de su personalidad y actividad pastoral[40]. La literatura que bien pronto se formó en torno a Gregorio, le valió el sobrenombre de Taumaturgo o milagrero[41]. Finalmente, la Iglesia le elevó al rango de los santos, y celebra su fiesta el 17 de noviembre.

2. *Las obras*

El santo obispo de Neocesarea era más un hombre de acción que un escritor. Sus fundamentales preocupa-

los del Taumaturgo en la escuela de Orígenes. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VII, 27-30; L.-S. TILLEMONT, *Memoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premiers siécles*, vol. IV, Paris 1963, pp. 289-304; etc.

39. Existen dos testimonios diferentes al respecto: el *Menologium Graecorum, ad diem 17 novemb.*, parte I, 1727, p. 194, afirma que Gregorio vivía en tiempos del emperador Aureliano. Sin embargo, Suidas (*Lexicon*) constata que el Taumaturgo murió durante el reinado de Juliano; la edición del Migne (PG 10, 983, nota 66) afirma que ἐπὶ Ἰουλιανοῦ debe ser leído por ἐπὶ Ἀυρελιανοῦ, según los testimonios más antiguos.

40. Cf. W. TELFER, *The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus*, en «HThR», 29 (1936) 225-344; A. SOLOVIEW, *Saint Gregoire, Patron de Bosnie*, en «Byzan» 19 (1949) 263-279.

41. La etimología del sobrenombre deriva de θαῦμα (maravilla) y ἔργον (obra). Se refiere, pues, al autor de cosas estupendas y prodigiosas. Después de Gregorio, llevaron este apelativo: León de Catania, en el siglo VIII; Francisco de Paula, en el siglo XV; y un siglo después, nuestro san Francisco Javier.

ciones, como hemos indicado anteriormente, eran sobre todo pastorales; de ahí que sus escritos sean más bien pocos y con objetivos marcadamente pastorales y teológicos. Sin embargo, sus obras son importantes para el investigador moderno. Pueden ser clasificadas en tres grandes grupos, atendiendo a su autenticidad: las que son verdaderamente de san Gregorio Taumaturgo, las de paternidad dudosa y, finalmente, las que se le atribuyen falsamente.

Entre los escritos que verdaderamente salieron de la pluma de san Gregorio, además del *Discurso de agradecimiento a Orígenes*, que estudiaremos más adelante con detenimiento, podemos mencionar el *Símbolo* o *Exposición de la fe*[42], en el que, de forma muy clara y precisa, expone el dogma católico de la Santísima Trinidad; según una leyenda, el *Símbolo* fue revelado a Gregorio por el mismo evangelista san Juan, a ruegos de la Virgen María[43]. También tenemos que atribuir al primer obispo de Neocesarea una *Epístola canónica*[44], dirigida a un colega

42. Cf. la edición de Migne (PG 10, 983-988). Existe, además otra edición, con el texto griego, dos traducciones latinas y una versión siríaca, editada por C. P. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana 1879. Puede consultarse igualmente el estudio realizado por L. FROIDEVAUX, *Le symbole de saint Gregoire le Thaumaturge*, en «RechSR» 19 (1929) 193-247.

43. Es la biografía escrita por san Gregorio de Nisa quien nos transmite dicha leyenda, cf. PG 46, 912.

44. Se encuentra editada en el MIGNE (PG 10, 1019-1048), en M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2ª ed., vol. III, Oxford 1846, pp. 253-283. La carta ha sido estudiada, entre otros, por J. DRÄSEKE, *Der kanonische Brief des Gregorios von Neocesarea*, en «JPTh» 7 (1881) 565-573; ID., *Johannes Zonaras Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocesarea*, en «ZWTh» 37 (1894) 246-260.

suyo desconocido, quien habría consultado a Gregorio sobre la conducta a seguir con aquellos fieles que, durante la invasión de los borados y los godos, habían transgredido normas morales y de disciplina cristiana[45]. Igualmente una *Paráfrasis del Eclesiastés*[46], en la que el Taumaturgo parafrasea el libro bíblico según la versión griega de los Setenta. El escrito *Sobre la pasibilidad e impasibilidad de Dios* fue dirigido por Gregorio a un tal Teopompo, y a través de un diálogo filosófico —de influencia origeniana— argumenta sobre la incompatibilidad del sufrimiento con la idea de Dios[47]. Finalmente, se considera también como obra de nuestro autor el *Diálogo con Eliano*, que presentaba como objetivo convertir al pagano de este nombre, y trataba de cuestiones de teodicea cristiana[48]. Esta obra se ha perdido.

45. En palabras de J. Quasten, «los cristianos del Ponto, a quienes los godos habían hecho cautivos y luego habían puesto en libertad, sentían escrúpulos por haber comido manjares paganos. Las mujeres habían sido violadas...» (*Patrología*, vol., I Madrid 1961, p. 419).

46. Casi todos los manuscritos atribuyen esta obra a san Gregorio de Nacianzo, y Migne también lo edita junto a sus obras (cf. PG 36, 669). No obstante, san Jerónimo (cf. *De vir. illustr.*, 65) y el historiador Rufino (cf. *Hist. eccl.*, 7, 25) la consideran como auténtica del Taumaturgo. El texto puede verse en PG 10, 987-1018.

47. Se conserva únicamente en siríaco. La edición de esta obra ha sido realizada por P. LAGARDE, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, pp. 46-64. Existe también una traducción alemana de V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1880, pp. 71-99. También ha sido estudiada por H. CROUZEL, «*La Pasion del l'Impassible*», en AA. VV., *L'Homme devant Dieu*, vol. I, Paris 1963, pp. 269-279.

48. La mención de esta obra se la debemos a san Basilio (cf. *Epist.*, 210: PG 32, 771), quien la presenta como salida de la pluma del obispo de Neocesarea. Desgraciadamente, el texto del diálogo no ha llegado hasta nosotros. Las relaciones de esta obra con san Gregorio Taumaturgo han sido estudiadas por H. CROUZEL, *Gregoire le Thaumaturge et le Dialogue avec Elien*, en «RechSR» 51 (1963) 422-431.

Otros escritos o fragmentos atribuidos a nuestro autor poseen un origen mucho más dudoso. Así, el *Tratado sobre el alma*[49] dirigido a Taciano, en el que sin mencionar textos de la Sagrada Escritura, se estudia la existencia y la esencia del alma humana. También es dudosa la paternidad de seis *Homilías* conservadas en armenio; las cuatro últimas parecen ser de época mucho más reciente, no así las otras dos por su parecido con el escrito dirigido a Teopompo[50]. Existe igualmente un conjunto de fragmentos, la mayoría de escaso valor literario y doctrinal, esparcidos por diversas obras de otros autores antiguos[51].

Finalmente, otras obras atribuidas a san Gregorio son ciertamente apócrifas. Por ejemplo, *A Filagrio, sobre la consubstancialidad*, que se conserva en siriaco bajo el nombre de Gregorio[52], y que contiene una breve exposi-

49. El texto griego puede consultarse en PG 10, 1137-1146. Existe una edición francesa realizada por A. DE LAVAL, *Homélies de Saint Jean Chrysostome...*, Paris 1621, p. 156-172. Ha sido estudiada esta edición por J. LEBRETON, en el «BLE» 8 (1906) 73-83.

50. Cf. J. B. PITRA, *Analecta sacra*, vol. IV, Paris 1883, pp. 134-145, 156-169, 386-396, 401-412; F. LOOFS, *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1884, pp. 551-553.

51. Cf. J. B. PITRA, *o. c.*, vol. III, pp. 589-595; *Ib.*, vol. IV, pp. 133 y 186; K. HOLL, *Fragmente vornicänischer Krichenväter aus der Sacra Parallela*, en «TU» XX/2, Leipzig 1899, p. 161.

52. Cf. J. B. PITRA, *o. c.*, vol. IV, pp. 100-103 y 360-363, atribuye el escrito al de Nacianzo, al igual que J. DRÄSEKE, *Der kanonische Brief des Gregorios von Neocesarea*, en «JPTh» 7 (1881) 379-384; 8 (1882) 343-384 y 553-573; 9 (1883) 634-640. Otros investigadores más recientes piensan que se trata de un escrito del Taumaturgo: M. SIMONETTI, *¿Gregorio Nacianceno o Gregorio Taumaturgo?*, en «Instituto Lombardo di Scienze e Lettere: Clase di Lettere» 864 (1953) 101-107; Id., en «RCulCM» 4 (1962) 360-363; Fr. REFOULE, *La date de la lettre a Evagre*, en «RechSR» 49 (1961) 520-548. Este último estudioso piensa que ha sido escrita en el siglo IV por un discípulo de Marcelo de Ancira.

ción de la doctrina sobre la Santísima Trinidad, pero que no es más que una traducción de la *Epístola a Evagrio*, que se encuentra entre las obras de san Gregorio de Nacianzo[53] y de san Gregorio de Nisa[54]. También se ha atribuido falsamente a nuestro autor el escrito *La fe en sus elementos*[55]; exposición del dogma católico de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Verbo. Lo mismo ocurre con *Los doce capítulos sobre la fe*[56], en los que se intenta explicar la teología de la Encarnación. Tampoco son del Taumaturgo tres *Homilías sobre la Anunciación*[57], y otras con motivo de las festividades de *San Epifanio*[58] y de *Todos los Santos*[59].

II. PERFILES BIBLIOGRÁFICOS Y LITERARIOS DEL DISCURSO

Las circunstancias en que fue pronunciado el *Discurso* son conocidas: Gregorio, al despedirse de la escuela de

53. Cf. PG 37, 383.
54. Cf. PG 46, 1101-1108.
55. Cf. PG 10, 1123-1124. Parece que esta obra se deba a Apolinar de Laodicea, hacia el año 380; sin embargo, los apolinaristas, por razones proselitistas, se la atribuyeron a nuestro Gregorio, que gozaba de enorme fama en todo el Oriente cristiano; cf. J. DRÄSEKE, *Apollinarios von Laodicea*, en «TU» VII/3 (1892) 369-380.
56. Cf. PG 10, 1127-1136. Dräseke (*Gesammelte patristiche Untersuchungen*, Altona 1889, pp. 78-102) atribuye este escrito a Vital, obispo de Antioquía, discípulo de Apolinar; V. Ryssel (*o. c.*) da como seguro que es el del mismo Apolinar, excepto los capítulos X y XI. También puede consultarse en F. X. FUNK, *Abhandlungen*, vol. II, Paderborn 1907, pp. 329-338.
57. Cf. PG 10, 1145-1178; M. JUGIE, *Les homélies mariales attribuées a saint Gregoire le Thaumaturge*, en «AB» 43 (1925) 86-95; Ch. MARTIN, *Note sur deux homélies attribuées a saint Gregoire le Thaumaturge*, en «RHE» 24 (1928) 364-373; E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, Paris 1908, pp. 185-190.
58. Cf. PG 10, 1177-1190.
59. Cf. PG 10, 1197-1206.

Orígenes en Cesarea de Palestina, expresa su gratitud al maestro por los muchos beneficios allí recibidos[60]. Siguiendo las noticias transmitidas por el historiador Sócrates[61], sabemos que el texto del Discurso fue descubierto por Pánfilo en la biblioteca de Cesarea. Sin embargo, Eusebio de Cesarea no menciona esta obra del Taumaturgo en la Historia eclesiástica que ha llegado hasta nosotros. En cambio, san Jerónimo[62], sí que nos da un testimonio explícito del discurso. También lo encontramos citado por Suidas[63].

60. Cf. *Agradecimiento...*, *passim*.

61. SÓCRATES, *Hist. eccl.*, IV, 27 (PG 67, 535): «El obispo Gregorio, oriundo de la ciudad de Neocesarea del Ponto... fue discípulo de Orígenes. Su fama se extendió por Atenas, Beyruth, por toda la diócesis del Ponto y, por decirlo de alguna manera, por todo el mundo... También le menciona el mártir Pánfilo de Cesarea en su *Apología de Orígenes*, a la que añade el *Discurso* que Gregorio pronunció al separarse de Orígenes y en cuyo honor fue compuesto».

62. JERÓNIMO, *De viris illustr.*, 65 (PL 23, 711): «Teodoro, llamado más tarde Gregorio, fue obispo de Neocesarea en el Ponto. A fin de estudiar griego y latín, se fue muy joven desde Capadocia a Berito (Beyruth) y desde allí hasta Cesarea de Palestina, acompañado de su hermano Atenodoro. Cuando Orígenes intuyó ciertas peculiaridades en ellos, les animó a estudiar filosofía, gradualmente iluminada por los principios cristianos, y les hizo discípulos suyos. Después de ser instruidos durante cinco años en su escuela, decidieron volver junto a su madre; por ello, Teodoro, al marchar, escribió un *Panegírico de agradecimiento a Orígenes*, que todavía hoy se conserva, y que fue pronunciado ante una gran concurrencia y en presencia del mismo Orígenes. También escribió una *Metafrasis del Eclesiastés*, breve pero muy útil. Se habla de muchas de sus *Cartas*, pero sobre todo de sus milagros cuando era Obispo, dando una gran gloria a la Iglesia»

63. SUIDAS, en la voz *Gregorius*, en *Lexikon* (PG 117, 1267).

1. *Manuscritos*

Según Koetschau, en la introducción de su obra[64], la lista de los manuscritos que nos transmiten el texto del Discurso en honor a Orígenes son los siguientes:

El *Codex Vaticanus gr. 386*, fol. 1r-12r. Este códice pertenece al siglo XIII, y es designado por A. Este manuscrito constituye la principal fuente de los restantes, y el que ha servido de base a la edición de P. Koetschau, quien lo reproduce casi fielmente.

El *Codex Parisinus suppl. gr. 616*, fol. 2r-18a. Pertenece al siglo XIV, y es designado por P.

El *Codex Venetus Marcianus gr. 44*, fol. 1r-13a. Pertenece al siglo XV, y es denominado por V.

El *Codex Palatinus-Vaticanus gr. 309*, fol. 1r-18r. Pertenece al siglo XVI, y responde a la letra B.

El *Codex Oxoniensis Novi Collegii gr. 146*, fol. 1r-13a. Es también del Siglo XVI, y es denominado por R.

El *Codex Venetus Marcianus gr. 45*. Pertenece al siglo XVI, y es designado por M. Dicho manuscrito únicamente nos transmite la segunda parte del discurso, comenzando en el § 108. El resto se ha perdido.

Crouzel afirma[65] que existieron otros manuscritos de la obra del Taumaturgo y que han constituido, a su vez, la fuente de otras muchas ediciones del Discurso dirigido a Orígenes, pero que no han llegado hasta nosotros.

64. P. KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos. Dankreden an Origenes*, Fribourg in Br. 1894.
65. Cf. H. CROUZEL, *Remerciement a Origène*, Paris 1969, p. 35.

2. *Ediciones*

Las publicaciones del texto del *Agradecimiento a Orígenes* son numerosas. Pueden ser clasificadas en cuatro grandes grupos:

En primer lugar, las ediciones del Discurso conjuntamente a las restantes obras del Taumaturgo. En este sentido podemos señalar la edición *princeps*, que es la de Gerard Voss, realizada en Maguncia el año 1604[66]. El trabajo de Voss fue reeditado en París durante los años 1621, 1622, 1626 y 1632, con las obras de Macario el Egipcio y de Basilio de Seleucia[67]. Galland publicó en 1765 igualmente una edición de textos patrísticos en los que incluía las obras completas de san Gregorio Taumaturgo[68], que fue reeditada en 1788. Esta edición de A. Galland fue la elegida por J. P. Migne para su Patrología Griega, editada en 1857[69]. Hay que advertir que Galland, para la edición del *Agradecimiento a Orígenes*, se sirvió de un trabajo anterior de J. A. Bengel[70].

También existen otras ediciones del Discurso de san Gregorio formando una unidad con los escritos de su maestro Orígenes. Así, en 1759, Dom Charles-Vincent Delarue añade a las obras auténticas del maestro alejandrino un apéndice titulado *Opera ad Origenem spectantia*,

66. G. VOSS, *Sancti Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia*, Maguncia 1604.
67. Dichas ediciones estaban encabezadas por el título: *SS. PP. Greogorii Neocaesariensis episcopi, cognomento Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii, Saleuciae Isauriae episcopi, opera omnia...*
68. A. GALLAND, *Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum graeco-latina*, vol. III, Venecia 1765-1781.
69. Cf. PG 10, 1197-1206.
70. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, p. 36.

que, entre otros escritos, contiene el Discurso objeto del presente estudio[71]. Esta misma edición vio la luz nuevamente, gracias a C. H. E. Lommatzch, un siglo más tarde[72].

En tercer lugar, tenemos que decir que el Discurso también fue editado dos veces, formando unidad con el *Contra Celso* origeniano, por D. Hoeschel[73], y teniendo como base el manuscrito del *Codex Palatinus-Vaticanus gr. 309*. La traducción latina de dicho texto fue realizada por el editor L. Rhodomann.

Finalmente, el Discurso también ha sido publicado por separado otras veces por Bengel[74] y Koetschau[75]. Esta última es la preferida por nosotros en la presente investigación, juntamente con la puntuación realizada por Bengel, en la mayoría de los casos.

Las notas que se refieren a la posible distinta lectura del texto griego, pasando de edición en edición, las tomamos de la edición francesa realizada por H. Crouzel.

3. *Traducciones*

Además de las traducciones latinas existentes, el Discurso del Taumaturgo ha sido trasladado a otras len-

71. Ch. V. DELARUE, *Origenis opera omnia*, vol. IV, Apéndice, Paris 1759. Este texto es el transmitido por MIGNE, PG 11-17

72. C. H. E. LOMMATZH, *Origenis Opera Omnia*, vol. XXV, Berlin 1848.

73. Cf. D. HOESCHEL, *Origenis Contra Celso libri VIII. Et Gregorii Neocasariensis Thaumaturgi Panegyricus in Originem*, Ausburg 1605 y Anveres 1613.

74. Cf. J. A. BENGEL, *Gregorii Thaumaturgi Panegyricus ad Origenem, graece et laine*, Stuttgart 1722.

75. Cf. P. KOETSCHAU, *Der Gregorios Thaumaturgos. Dankreden an Origenes*, Fribourg in Br. 1894.

guas modernas. Entre éstas tenemos que destacar las traducciones alemanas de J. Margraf[76] y de H. Bourier[77]; las inglesas de Salmond[78] y de Metcalfe[79]; la versión rusa de Sagarda[80]; la ya mencionada francesa de Crouzel[81], juntamente editada con la de la *Carta de Orígenes a Gregorio*. También existe una traducción castellana del discurso, realizada por D. Ruiz Bueno[82].

La versión castellana de Ruiz Bueno tiene como base el texto griego transmitido en el Migne, que, a su vez, está fundamentado en el trabajo editorial de Galland, que se sirvió del estudio de Bengel. Nuestra traducción, en cambio, posee como fuente el texto griego transmitido en la edición de Koetschau, con bastantes lecturas distintas respecto a la de Bengel. Las diferencias son señaladas en el presente trabajo por las respectivas notas a pie de página, allá donde tengan lugar.

De otra parte, la versión de Ruiz Bueno, sin desmerecer por ello, está realizada conforme a una cierta li-

76. Cf. J. MARGRAF, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 159, 1ª ed., Kempten 1875.

77. H. BOURIER, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 2, 2ª ed., Kempten-Munich 1912. También existe otra traducción realizada por O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, vol. 2, Freiburg in Br. 1903.

78. S. D. F. SALMOND, en *Ante-Nicene Christian Library*, vol. XX, 2ª ed., Edimburg 1871; Id., en *Ante-Nicene Fathers*, vol. VI, Buffalo 1884.

79. W. METCLAFE, en *Translation of Christian Literature*, Greek texts, Londres y New York 1907 y 1920.

80. N. J. SAGARDA, *San Gregorio de Neocesarea, su vida, sus obras, y su teología*, Petrogrado 1916.

81. H. CROUZEL, *Remerciement a Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire*, Paris 1969.

82. D. RUIZ BUENO, *Orígenes, Contra Celso*, en *Apéndice*, Madrid 1967.

ιertad respecto del texto; mientras que la nuestra, sin de-
ar de facilitar una lectura lo más agradable posible, trata
le ajustarse a la literalidad del texto griego y procurando,
ambién lo más posible, transmitir fielmente el pensa-
niento del Taumaturgo. En diversas notas, pues, iremos
eñalando las diferencias más notables que existen entre
as dos versiones castellanas.

. *Estudios*

En verdad, no se puede afirmar que el Discurso de an Gregorio haya sido poco estudiado por los distintos nvestigadores modernos. Efectivamente, son abundantes las áginas dedicadas a esta obra del Taumaturgo. Sin embargo, o es menos verdad que la mayoría de las reflexiones sore el Discurso de nuestro autor se encuentran enmarcadas entro de otras mucho más extensas dedicadas a su maes-ro Orígenes. El discurso, en sí mismo considerado, ha sido nvestigado por escasos autores. Entre éstos últimos poemos señalar los trabajos realizados por Ryssel[83], Wey-nan[84], Brinkmann[85], Orth[86], Knauber[87], Crouzel[88] y

83. V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine chriften*, Leipzig 1880.

84. C. WEYMAN, *Zu Gregorios Thaumaturgos*, en «Phil» 55 (1896) 52-464.

85. A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, en «RhM» 56 (1901) 55-76.

86. E. ORTH, *Varia critica (orat. grat. 1, 6)*, en «Helmántica» 6 955) 69-79.

87. A. KNAUBER, *Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea*, 1 «MThZ» 19 (1968) 182-203.

88. H. CROUZEL, *L'Ecole d'Origène a Césaréa. Postcriptum à une lition de Grégoire le Thaumaturge*, en «BLE» 71(1970) 15-27.

Marotta[89], quienes estudian aspectos particulares del discurso.

5. *La autenticidad*

Hasta hace pocos años, tanto los editores, como los traductores y anotadores del *Agradecimiento a Orígenes* únicamente se esforzaban en sugerir correcciones, al objeto de mejorar el texto del discurso. Pero, en 1977 surge un nuevo problema: ¿El *Agradecimiento a Orígenes* debe atribuirse a san Gregorio Taumaturgo? ¿No será de otro Gregorio? Efectivamente, una reciente publicación de P. Nautin sobre Orígenes pone en duda la paternidad del discurso[90].

El profesor de la Sorbona distingue tres Gregorios: el Taumaturgo, el autor del Discurso objeto de estas páginas nuestras, y el destinatario de la *Carta a Gregorio*, salida de la pluma de Orígenes. Nautin señala igualmente que la tradición atribuida a san Gregorio Taumaturgo como autor del Discurso de *Agradecimiento a Orígenes*, pronunciado por un discípulo del maestro alejandrino, puede provenir de la confusión hecha por el historiador Eusebio de Cesarea[91], quien presenta al Taumaturgo como

89. E. MAROTTA, *I neologismi nell'orazione ad Origene di Gregorio il Thaumaturgo*, en «VetChr» 8 (1971) 241-256; Id., *I riflesi biblici nell'orazione ad Origene di Gregorio il Thaumaturgo*, en «VetChr» 12 (1973) 59-77; Id., *A proposito di due passi dell'Orazione panegirica de Gregorio il Thaumaturgo (16, 187; 18, 203. Koetschau)*, en «VetChr» 13 (1976) 81-86.

90. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.

91. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 30: «Muchos eran los que acudían a Orígenes... De ellos, los más ilustres sabemos que fueron Teodoro —que es la misma persona que el famoso Obispo contemporáneo nuestro, Gregorio— y su hermano Atenodoro. Aun-

discípulo de Orígenes. El equívoco, según Nautin, es claro: el contenido de la *Carta a Gregorio* es muy parecido al del *Agradecimiento*, y por eso Eusebio identifica al destinatario de aquélla y al autor de éste; por otra parte, la homonimia ha llevado a Eusebio a identificar a dicho Gregorio con el Taumaturgo[92].

La necesidad de distinguir las tres personas con el mismo nombre, y concretamente la del autor del Discurso viene mostrada, sigue afirmando Nautin, por la misma concepción literaria del discurso. Los argumentos esgrimidos son los siguientes[93]:

En primer lugar, el título dado al Discurso por la tradición manuscrita, afirma Nautin, no se remonta al autor mismo, pues es inverosímil que el obispo de Neocesarea se denominara a sí mismo «santo» y «Taumaturgo». El título, sin duda, es posterior a la muerte del orador que lo pronunciara. El verdadero título debía indicar, sigue diciendo el profesor de la Sorbona, el nombre de Teodoro, que es el que Eusebio debió encontrar, pero el historiador de Cesarea confundió a Teodoro con

que los dos estaban como embebidos por los estudios griegos y romanos, Orígenes les fue inoculando el amor a la filosofía y les impulsó a trocar por la ascesis divina aquel su primer ardor. Cinco años enteros convivieron con él y tan grande fue su mejoramiento en las cosas divinas que, aún siendo jóvenes ambos, se les consideró dignos del episcopado de las Iglesias del Ponto».

92. Cf. P. NAUTIN, *o. c.*, p. 184.

93. Aquí nos fijamos únicamente en los argumentos que Nautin saca del texto del *Agradecimiento*. Sin embargo, en su obra menciona otros, que tienen como fuente la *carta de Orígenes a Gregorio* y otros en los que no nos detenemos por caer fuera del alcance de nuestra intención. Para una visión completa de los argumentos expuestos por el profesor de la Sorbona, cf. H. CROUZEL, *Faut-il voir tres personnages en Grégoire le Thaumaturge?*, en «Greg» 60 (1979) 287-320.

Gregorio Taumaturgo, atribuyendo a dicho personaje un doble nombre[94].

El segundo argumento presentado por Nautin está fundado en la vida misma del orador, contenida en el discurso[95]: El joven Teodoro a requerimiento de su cuñado, es confiado a Orígenes, para que éste le enseñe la filosofía; y no dentro del marco de una escuela, de un «didáscalon», sino como preceptor de un único discípulo. Después de algunos años el gobernador de Palestina sería sustituido, y el cuñado de Teodoro, jurisconsulto del gobernador, también cambiaría. Estos sucesos supondrían un motivo suficiente para que el discípulo Teodoro tuviera que separarse del maestro Orígenes[96].

De otra parte, Eusebio afirma que Teodoro permaneció durante cinco años junto a Orígenes[97]; pero el orador afirma, al comienzo de su discurso[98], que hacía ya más de ocho años que no practicaba la retórica. Nautin expone las distintas hipótesis que se han barajado por los diversos autores para hacer concordar los datos men-

94. Además de la razón expuesta por Nautin para demostrar que el título no se debe al mismo autor del *Agradecimiento* el profesor de la Sorbona añade otros dos testimonios: el primero es que no era costumbre de los autores antiguos indicar, en el título, la fecha de su obra, sino en el cuerpo de la misma; en segundo lugar, es fácil constatar que lo que se indica en el título sobre la fecha está sacado del texto mismo del Discurso. Efectivamente, aparece en §§ 3, 48-72 y 185. Cf. P. NAUTIN, *o. c.*, pp. 83-84.

95. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 48-92. El cuñado de «Teodoro», consejero jurídico del gobernador de Palestina, manda que el joven acompañe a Cesarea a su mujer, hermana de Teodoro.

96. El caso de Orígenes, como tutor o preceptor de Teodoro sólo, y no dentro del marco institucional de la escuela, es repetitivo en P. Nautin, *o. c.*, pp. 25, 186-188, 380-382, 397, 433, etc.

97. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 30.

98. Cf. *Agradecimiento...*, § 3.

cionados, y manifiesta su desacuerdo al respecto[99]. El investigador piensa que nuevamente Eusebio se ha equivocado por no consultar debidamente el escrito que menciona.

El cuarto argumento está basado en la utilización que el orador hace de los pronombres «yo» y «nosotros». Se refieren sólo a Teodoro, afirma Nautin, y no incluyen, como supone Eusebio, a Atenodoro, el joven hermano del Taumaturgo. Tampoco el «nosotros» se refiere a otros condiscípulos del autor del discurso[100].

Contrariamente a lo que se venía pensando, argumenta Nautin en quinto lugar, Orígenes no abrió ninguna escuela en Cesarea de Palestina. Orígenes no tuvo en dicha ciudad ningún otro discípulo que no fuera Teodoro, a quien formó filosóficamente a petición del cuñado de éste. Además Nautin argüye que dicho cuñado era cristiano[101].

Finalmente, el profesor fija la llegada de Teodoro a Cesarea en la segunda mitad del año 238, y la pronunciación del Discurso a principios del 245, es decir, ocho años después, como puede desprenderse de las palabras mismas de Teodoro[102]. Por todo ello, según Nautin, los viajes de Orígenes indicados por Eusebio hay que situarlos cronológicamente antes o después del 238 y del 245 respectivamente[103].

99. Cf. P. NAUTIN, *o. c.*, p. 82. Las hipótesis son las que nosotros hemos expuesto con anterioridad.

100. Cf. *Ib.*, pp. 447-448.

101. *Ib.*, pp. 59, 187-188, 344, 384 y 434.

102. Cf. *Agradecimiento...*, § 65.

103. Cf. P. NAUTIN, *o. c.*, pp. 380-382, 433, 435; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 27.

La lectura del Discurso que realiza Nautin, tan divergente de la que tradicionalmente se ha hecho, engendra no pocas dificultades, y ha merecido la atención de otro investigador moderno[104], quien analiza punto por punto las hipótesis del profesor de la Sorbona.

Afirma Crouzel que, en efecto, el título del Discurso no es de Gregorio; tampoco puede derivar de su descubridor Pánfilo o del mismo Eusebio, puesto que los apelativos *sanctus* y *hágios* aparecen por vez primera en la segunda mitad del siglo cuarto, como atributo de una persona individual, e indicando que dicha persona es venerada como tal por la Iglesia[105]. Por otra parte, el calificativo «Taumaturgo» aplicado al primer obispo de Neocesarea, parece ser del siglo VI[106]. El título del discurso, por tanto, podría ser datado no mucho antes del siglo VI. Además, el primitivo título del Discurso podía llevar el nombre de «Teodoro», incluso es posible que Eusebio lo conociera con dicho nombre, todo lo cual no contradice en ninguna manera la afirmación del historiador sobre el doble nombre del Taumaturgo: Teodoro y Gregorio.

La segunda hipótesis de Nautin, según Crouzel[107], es muy difícil de sostener: el cuñado del joven Teodoro obligó a éste a asistir a las clases de Orígenes. Dicha afirmación, sin fundamento suficiente, no se entiende tratán-

104. Nos referimos a H. Crouzel, en el artículo de la revista «Gregorianum», mencionado más arriba. También aquí, nos limitamos a recoger brevemente sus conclusiones.

105. Cf. P. DELHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927.

106. Asi, por ejemplo, Facundo de Hermias, Evagrio el Escolástico, etc. (cf. PG 10, 979-982).

107. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, pp. 292-295.

ose de Orígenes, el teólogo de la libertad por excelen-
a. La contrariedad sufrida por Teodoro, al acercarse al
naestro, no es motivada por la coacción de su cuñado,
no por una cierta resistencia interior del propio discípu-
), que ha tenido que renunciar a sus queridos estudios
e derecho[108].

Por lo que se refiere a la duración de la estancia de
iregorio junto a Orígenes, bien sean cinco años como
estigua Eusebio[109], bien sean ocho o siete, según dedu-
e Nautin del comienzo del discurso[110], hay que tener
n cuenta que el orador del *Agradecimiento*, en el pasaje
tado por Nautin, incluye sus estudios del derecho, im-
artidos por el profesor de latín, según se desprende de
is mismas palabras[111]. Por tanto, los ocho o siete años
e refieren, no a la duración de la estancia de Teodoro
into a Orígenes, sino al tiempo que hacía que abandonó
escuela retórica, que en «los niños de buena familia y
lucación», en palabras del mismo autor, tenía lugar in-
nediatamente antes de los estudios de derecho.

Teóricamente se puede admitir que los pronombres
ro» y «nosotros» se refieren a un único personaje, como
retende Nautin, y los ejemplos citados de Orígenes así
hacen entender. Pero en el caso del discurso, dicha in-
rpretación parece excesivamente forzada[112]. La explica-
ón más lógica, por el contrario, es la que se deduce de
información transmitida por Eusebio: Teodoro tiene
n hermano, Atenodoro, que estudia lo mismo que él, y

108. Cf. *Agradecimiento...*, § 84.
109. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 30.
110. Cf. *Agradecimiento...*, § 3.
111. Cf. *Agradecimiento...*, § 56-61.
112. Según la explicación de Nautin no sería fácil interpretar algu-
os pasajes del *Agradecimiento...*, por ejemplo: §§ 48 y 56.

que le acompaña igualmente a Cesarea, y asiste, juntamente con él, y otros discípulos, a las enseñanzas de Orígenes.

La afirmación del profesor de la Sorbona sobre que Orígenes no abrió una escuela en Cesarea de Palestina contradice el testimonio de Eusebio[113]. Por otra parte, el autor del Discurso hace una crítica detallada del método utilizado por determinadas escuelas filosóficas, oponiéndolas al comportamiento de su maestro[114]. Además, la afirmación «esos maravillosos hombres que se han dedicado a la noble filosofía»[115], designa a los colaboradores que forman parte del grupo en el que se encuentran Teodoro y su hermano, bajo la directriz de Orígenes. Si, por el contrario, como pretende Nautin, la frase del orador hubiera que entenderla como referida a otros «filósofos cristianos», tendríamos que olvidar aquella otra expresión enunciada por el autor del discurso: «Éste fue el primero y el único que me exhortó a dedicarme a la filosofía griega...»[116]. El «nosotros», pues, empleado por Teodoro se refiere también a sus condiscípulos, lo cual sobreentiende una escuela dirigida por el mismo Orígenes.

Finalmente, también la cronología propuesta por Nautin parece algo tardía. En efecto, por lo que se deduce del mismo discurso, Teodoro llegó a Cesarea de Palestina el año 232 ó 233[117], pocos meses después de la lle-

113. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccl.*, VI, 30-36.
114. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 150-173.
115. *Ib.*, § 3.
116. *Ib.*, § 133.
117. H. Crouzel, en el artículo citado más arriba, se apoya en lo manifestado por el autor del *Agradecimiento...* en el § 63; allí, con una gran delicadeza, expone los dolorosos sucesos que hicieron que Orígenes llegara a Cesarea, donde tuvo lugar el encuentro entre maestro y discípulo.

gada de Orígenes, motivada esta última por las desavenencias con su obispo Demetrio. En cambio, si Teodoro hubiera llegado a dicha ciudad el año 238, como pretende Nautin, y hubiera pronunciado su Discurso en el 245, no se comprendería bien lo que dice el autor del Discurso sobre las relaciones de la llegada de Orígenes y la suya propia a Cesarea. Efectivamente, para el año 238 Orígenes llevaba ya cinco años de estancia en dicha ciudad de Palestina, y no habría razón alguna para que el discípulo, en momentos de sólo agradecimiento, recordara al maestro unos acontecimientos desagradables.

En conclusión, una vez analizadas las hipótesis a favor y en contra sobre la autoría del discurso, a nosotros no nos queda otra obligación que decantarnos por unas u otras. A la verdad, ninguna de las argumentaciones expuestas nos parece definitiva. Habría que estudiar otros criterios internos relacionados con otros escritos auténticos de Gregorio... De ahí que, mientras no aparezcan otros testimonios más decisivos, sigamos dando nuestro asentimiento a los datos transmitidos por los historiadores más antiguos al respecto: el autor del *Agradecimiento a Orígenes* es Teodoro, más tarde primer obispo de Neocesarea, y que la tradición conoce con el nombre de san Gregorio Taumaturgo.

6. *El título del Discurso*

Otro problema que surge en el escrito de Gregorio es el referente a su denominación. En efecto, son varios los encabezamientos transmitidos por los historiadores en esta obra del Taumaturgo.

Los primeros datos con los que contamos son los que nos da el mismo autor: por dos veces el autor del

Discurso lo denomina «Discurso de agradecimiento»[118]. Éste es el título que nosotros hemos adoptado también para el presente trabajo.

Para san Jerónimo se trata de un πανηγυρικόν εὐχαριστίας[119], título recogido igualmente por Suidas[120]. Según dichos escritores, el Discurso tuvo lugar delante de una solemne asamblea de gente. De esta forma, se trataría de un «Discurso solemne de agradecimiento».

El historiador Sócrates le da el título de συστατικὸς λόγος[121]. Significaría, por tanto, «Discurso de recomendación». Pero la edición de las obras de Sócrates, realizada por H. de Valois corrige συστατικός por συντατικός, pasando a la significación de «Discurso de despedida»[122].

Los manuscritos que nos han conservado el Discursonos transmiten el título λόγος προσφονετικός, es decir, «Discurso dirigido a los presentes», de ahí el de «Arenga» o «Discurso solemne». Esta denominación puede deberse a su primer editor, Pánfilo. Posteriormente, otros investigadores adoptaron este título para sus ediciones; así, por ejemplo, Hoeschel y Bengel prefieren el título de «Panegírico»; Rhodomann se inclina por el de «Discurso solemne», y Metcalfe adopta el de «Discurso», sin más.

118. Gregorio llama a su discurso λόγος χαριστήριος en § 31 y 40. Este título es el que han preferido también, para sus ediciones P. Koetschau y H. Crouzel.

119. Cf. SAN JERÓNIMO, *De vir. illustr.*, 65 (PL 23, 711), transmite el título griego en la traducción latina.

120. Cf. SUIDAS, *Lexikon* (PG 10, 977 y 981).

121. Cf. SÓCRATES, *Hist. eccl.*, IV, 27 (PG 67, 536).

122. Cf. PG 67, 536, nota 91. A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, en «RhM» 56 (1901) 55-76 aplica, en las pp. 59-60, las reglas de los «Discursos de Despedida» al Discurso de Gregorio, concluyendo que dicho Discurso no cae dentro de ese género literario.

Algunas ediciones, teniendo como fuente otros manuscritos y al mismo san Jerónimo, titulan el escrito del Taumaturgo como «Discurso de arenga y panegírico». El primero en adoptar esta denominación fue Voss, al que siguieron Galland, Delarue y otros. Finalmente, el alemán Bourier adopta el título de «Elogio», simplemente.

7. *El plan del discurso*

La obra del Taumaturgo que estudiamos conserva los más rigurosos cánones de una auténtica pieza oratoria. En efecto, se encuentran perfectamente delimitadas: la introducción o preámbulo, el cuerpo del discurso, que comprende dos partes bien definidas, y finalmente, la conclusión.

En la introducción, san Gregorio expone las razones que le impelen a callar, pero de la misma forma los sobrados motivos que él tiene para hablar. Esta parte comprende los capítulos I-III del *Discurso*, es decir, los 30 primeros parágrafos.

La parte primera de la exposición está dedicada toda ella a recordar el encuentro de Gregorio con Orígenes. En primer término, el orador se dirige a la divina Providencia, por medio de su Verbo, y a su ángel custodio, que le prepararon tan feliz hallazgo (III, 31-IV). A continuación, Gregorio hace memoria de los acontecimientos más importantes de su vida, ocurridos antes de llegar a Cesarea (V). Finalmente, se detiene a contar minuciosamente cómo Orígenes le conquistó, para que, abandonando sus aficiones anteriores, se dedicara al estudio de la filosofía (VI).

La segunda parte de la exposición es la más importante. En ella se desarrolla la metodología educativa de

Orígenes y su programa escolar. La preparación crítica y dialéctica (VII), la enseñanza de las ciencias naturales (VIII), la ética como aprendizaje fundamental (IX), las lecturas de los filósofos (X), el método origeniano del ejemplo y la palabra (XI), la necesidad de la virtud (XII) y la enseñanza de la teología, como culminación del saber (XIII-XV), constituyen los aspectos destacados por Gregorio en esta segunda parte expositiva de su discurso.

Finalmente, en el epílogo del Discurso se ponen de manifiesto los sentimientos que embargan el alma del autor: el dolor de la partida (XVI), la confianza en Dios (XVII), las últimas excusas (XVIII) y la despedida y petición final (XIX).

8. *Valor literario*

El aspecto formal del Discurso de Gregorio no ha sido objeto de estudio profundo por los investigadores modernos. No obstante, algunos trabajos han puesto su contribución, para llenar de alguna manera dicha laguna. En este sentido, cabe destacar los del filólogo protestante I. Casaubon, reproducido en su mayor parte en las notas de la edición latina de Bengel[123], el trabajo anteriormente señalado de A. Brinkmann[124], y los debidos a E. Marotta[125].

123. J. A. BENGEL, *Gregorii Thaumaturgi Panegyricus ad Origenem, graece et latine*, Stuttgart 1722.

124. Cf. A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Penegyricus auf Origenes*, en «RhM» 56 (1901) 55-76.

125. E. MAROTTA, *I neologismi nell'orazione ad Origene di Gregorio il Taumaturgo*, en «VetChr» 8 (1971) 241-256: Id., *I riflesi biblici nell'orazinoe ad Origene di Gregorio il Taumaturgo*, en «VetChr» 10 (1973) 59-77.

Según este último autor, en el Taumaturgo son inseparables *sabiduría* y *elocuencia*: «Sus abundantes neologismos traducen siempre el pensamiento y el sentimiento del orador cristiano... La prosa del Taumaturgo, es artística; habla con persuasión al corazón y a la mente de sus oyentes... Gregorio de Neocesarea puede considerarse como el precursor del aura melodiosa que aflora en los escritos de otro gran Gregorio, el Niseno»[126].

Si hiciéramos caso de lo que nos transmite el mismo autor del discurso, no tendríamos que dar mucha importancia a la retórica, como tampoco la daba su maestro Orígenes[127]. Sin embargo, Gregorio no pone en práctica, en este punto, sus propias palabras, ni tampoco las de su maestro. Efectivamente, no hay más que leer con cierto detenimiento el Discurso para descubrir no sólo el lenguaje prolijo y exuberante[128], sino también las muchas figuras retóricas que el Taumaturgo nos transmite. Veamos algunos ejemplos: entre las figuras de posición empleadas por él podemos citar entre otras, el hipérbaton[129] y el paréntesis[130]; como figuras de repetición pueden encon-

126. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 256.

127. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 4-5 y 107. Orígenes, efectivamente se caracteriza por un estilo más bien austero, directo, y sin ambages. El discípulo, en cambio, sin rechazar por completo esas características lingüísticas, es mucho más abierto; sabe igualmente de la importancia que tiene la palabra como vehículo y ropaje de los conceptos.

128. Son interesantes al respecto las palabras transmitidas al comienzo del *Discurso*: son tres las razones que Gregorio tiene para no hablar y, no obstante, lo hace durante un buen período de tiempo.

129. *Agradecimiento...*, § 190: «τὸν ἐπιβάλλοντα αὐτῷ... κλῆρον».

130. *Ib.*, § 36: «ὃ μὴ θέμις εἰπεῖν»; § 94: «οὕτω γὰρ... ἀγρίων». En este último ejemplo el autor cristiano emplea también la éctasis, consistente en alargar la sílaba breve para la cabal medida del verso. Otros ejemplos de esta figura retórica pueden ver en §§ 124, 151, etc.

trarse el polípteton[131], la asonancia[132], la aliteración[133], el polisíndeton[134], la paronomasia[135], la sinonimia[136], la epanadiplosis[137], etc. También aparecen en el Discurso figuras de ampliación como la definición[138], la antítesis[139], las comparaciones[140], etc. Y no faltan tampoco los tropos, como la catacresis[141], la litotes[142], la metáfora[143], y otros muchos[144].

Siguiendo a Koetschau tenemos que señalar la gran humildad de san Gregorio cuando afirma que hace ya más de ocho años que no ejerce el arte de la oratoria; sin embargo, «el Discurso comienza y tiene en cuenta las reglas todas de la mejor oratoria... Quizás este carácter retórico sea, para nuestro gusto, un tanto excesivo por el

131. *Ib.*, § 57-58: «ἐμῶν... ἡμᾶς... ἐμῶν»; § 191: «μετὰ σοῦ καὶ παρὰ σοί».

132. *Ib.*, §§ 57-58: «Κηδεμών... συμβαλών»; §§ 102-103: «προφανῆ... σεμνοειδῆ... ἀληθῆ»; § 190: «κοινωνεῖν, ἐπιθυμεῖν».

133. *Ib.*, § 94: «συμ... συν... συμ»; § 97: «πη πάντη» y «ὑποσκελίζοντας»; § 161: «μεταπεισθείη... προσθέσθαι».

134. *Ib.*, § 35-36.

135. *Ib.*, § 36: «ἡνωμένος... ἀπεξενωμένος» y «εὐφημίας... ἀνευφήμητον»; § 70: «ἀληθέστερα... ἀληθῆ» y «σωτηρίαν... σωτηριωδῶς»; § 94: «ἄφορον... φέρων»; § 103: «ἀληθῆ... ἀληθείας».

136. *Ib.*, § 195: «ὑμνῳδοὺς... ὑμνεῖν»

137. *Ib.*, § 36: «ἢ οὐκ ἐφίξεται... ἢ ἐφίξεται μέν»; § 70: «φαινόμενα... φαινόμενα»; etc.

138. Cf. *Ib.*, § 122; etc.

139. *Ib.*, §§ 36, 70, 190-191; etc.

140. Cf. *Ib.*, § 93-94.

141. *Ib.*, § 94: «ἀπότιστον»; etc.

142. *Ib.*, § 89: «μονίμῳ» equivalente a «οὐκ εὐσείστῳ»; etc.

143. *Ib.*, § 8: «ἀνθρακογραφίᾳ»; § 97: «ὑποσκελίζων τῷ λόγῳ»; etc.

144. También figuran la interrogación (cf. § 65), la exclamación (cf. § 204), la apóstrofe (*Ib.*), etc. Otras figuras retóricas y tropos utilizados pueden verse en las notas que acompañan la traducción del texto.

empeño que el autor pone en ajustarse a dichas reglas, y que la mayoría de las veces revista sus pensamientos excesivamente...»[145].

En efecto, Gregorio escribe en una literatura poco clara; gusta de las frases largas y alambicadas, que muchas veces son difíciles de comprender; sin duda, el estudio de la lengua latina, tan amiga de los periodos largos, dejó su impronta en nuestro autor. También en el vocabulario se detecta la influencia de Orígenes, sobre todo cuando Gregorio transmite expresiones y ejemplos de su maestro. Quizá nuestro autor sea consciente de dichas frases por doble motivo: para que sus palabras lleguen al corazón del auditorio (téngase en cuenta que en éste se halla el mismo Orígenes), y porque el discípulo está claramente influenciado por la labor del maestro.

El discurso, pues, honra tanto al discípulo como al maestro; no obstante, no se pueden dejar de advertir en él ciertas exageraciones, ya en la estima por la filosofía helenística, ya en las alabanzas prodigadas a Orígenes, el maestro único, el sólo intérprete de las Escrituras. El propio Orígenes sintió sin duda estas exageraciones y le movieron a escribir una carta a su antiguo discípulo en la que pueden verse discretos correctivos al Discurso de Gregorio[146].

III. CONTENIDO PEDAGÓGICO

1. *El examen filológico*

Uno de los primeros pasos que tiene que dar el estudioso de cualquier obra de la época paleocristiana, y

145. Cf. P. KOESTCHAU, *o. c.*, p. XXIX.
146. El texto completo de la carta de Orígenes a Gregorio puede verse en H. Crouzel, *Remerciement...*, pp. 185-195.

desde cualquier punto de mira que estudie la mencionada obra literaria, es el de reflexionar sobre los términos que utiliza el autor en los escritos que van a ser objeto de investigación. En efecto, el examen lingüístico de la obra en cuestión no solo indicaría el argumento, los contenidos y método utilizados por su autor, sino que igualmente revelará de algún modo las fuentes que le sirvieron de inspiración literaria, al mismo tiempo que pondrá de manifiesto las corrientes literario-formativas que el autor ha recorrido.

Pues bien, éste, el examen lingüístico, será nuestro primer punto de partida en el breve recorrido que vamos a hacer por cada una de las páginas que integran el Discurso pronunciado por san Gregorio. Advertimos, ya de antemano, que no se trata de una profundidad exhaustiva de todos y cada uno de los aspectos contenidos en el discurso.

a) *Παιδεύειν y sus derivados*

Ateniéndose a la terminología utilizada por san Gregorio para expresar lo que él entiende por educación, es obligada la reflexión sobre el vocablo griego παιδεύειν, en sus diversas formas gramaticales, sin olvidar aquellos otros términos utilizados por el Taumaturgo, y que son derivados de la mencionada raíz.

El autor del Discurso utiliza únicamente en dos ocasiones el verbo παιδεύειν, pero en ambas es significativo desde el punto de vista pedagógico. El texto primero dice: «y entonces como ahora, nos alimenta (ἐκτρέφει), nos educa (παιδεύει) y nos lleva de la mano (χειραγωγεῖ)»[147].

147. *Agradecimiento...*, § 44.

El sujeto de los verbos es el ángel de la guarda, a quien le era propio *proveer* todo lo útil para el alma de san Gregorio [148].

El segundo texto en el que aparece la forma verbal mencionada es, desde el punto de vista pedagógico, igualmente esclarecedor: «Por ello, forzándose (ἀναγκάζων), si puede decirse, nos educaba (ἐπάιδευε) para practicar la justicia» [149]. Aquí el sujeto agente no es otro que el mismo Orígenes.

Los dos textos citados señalan otros tantos aspectos de la educación, según el Taumaturgo. El primero se refiere al significado de «crianza», mientras que el segundo mira más directamente a la acepción «comportamiento» y «orientación» hacia algo. Ambos significados, como es bien sabido, se encuentran encerrados en el concepto educativo que poseía la literatura clásica del helenismo [150].

También san Gregorio utiliza el sustantivo παιδαγωγός para referirse al ángel de la guarda. En efecto, hay que agradecer, dice el Taumaturgo, «al santo ángel de Dios» [151] su inestimable tarea como «pedagogo (παιδαγωγός) particular de los que somos como niños» [152]. En otros dos pasajes en los que san Gregorio utiliza el mismo término griego, es aplicado a Dios: en el primero,

148. Cf. *Ibidem*.
149. *Ib.*, § 140. La traducción literal de este pasaje sería la siguiente: «De este modo, esforzándose educó a practicar las cosas justas».
150. Cf. G. BERTRAM, Παιδεύω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Brescia 1974, pp. 105-190.
151. *Agradecimiento...*, § 41
152. *Ib.*, § 43.

παιδαγωγός se encuentra precedido del adjetivo θεῖος[153] y en el segundo se sitúa como opuesto al temor divino[154].

En estos tres textos el «pedagogo» desempeña la función de protector y guardián. Es un matiz distinto del que veíamos anteriormente al reseñar la utilización del verbo παιδεύειν; allí, la acepción del término nos conducía al pensamiento de algo positivo, como era la «crianza» y la «orientación»; aquí, el sustantivo παιδαγωγός nos lleva a pensar en algo negativo, es decir, en todo aquello que hay que evitar. En el primer grupo de textos, la educación se realiza en la enseñanza y en la dirección de la conducta, mientras que en este segundo grupo la educación está determinada además por la vigilancia de todo aquello que conviene evitar. En este último sentido, el pedagogo no ha de limitarse a iluminar la inteligencia del educando, sino más bien a «disciplinar» su voluntad.

No quisiéramos pasar por alto otro aspecto relevante que muestran los últimos textos a los que hemos hecho referencia. Se trata del carácter o sentido «teónomo» de la educación. Efectivamente, éste es un tema capital en el argumento del discurso, que requeriría un estudio más detallado pero que desborda los límites de este trabajo. Baste recordar unas palabras del mismo autor del discurso: «... no pretendo dirigirme al Dios del universo; pero puesto que Él es el principio de todos nuestros bienes, es necesario que comencemos por Él nuestras accio-

153. El texto dice explícitamente: «No obstante, estando vigilante el divino Pedagogo (θεῖος παιδαγωγός), auténtico protector...» (*Agradecimiento...*, § 57).

154. La cita dice textualmente: «... que (Dios) nos inspire su divino temor (τὸν θεῖον φόβον αὐτοῦ), pues será nuestro mejor pedagogo (παιδαγωγός)» (*Agradecimiento...*, § 205).

nes de gracias, himnos y alabanzas»[155]. Ciertamente ese sentido «teónomo» de la concepción pedagógica del Taumaturgo constituye la diferencia más destacada respecto de la orientación antropocéntrica de la pedagogía griega.

Otro término utilizado por san Gregorio en su Discurso es el sustantivo neutro παιδευτήριον. El texto en el que encontramos el mencionado término dice así: «... dicha ciudad (Beyruth)... es muy romana en cierto sentido y considerada como buena escuela (παιδευτήριον) de leyes»[156]. El sustantivo, tanto por el contexto en el que se encuentra[157] como por su misma etimología, significa el lugar en el que son instruidos los niños[158]. Aquí, pues, la educación se refiere más bien al aspecto de formación intelectual mediante la enseñanza de un determinado cuerpo doctrinal. Es, pues, otro de los matices que encierra el concepto que nos ocupa: el de iluminación intelectual.

Antes de analizar otro grupo semántico utilizado por san Gregorio para significar la cuestión pedagógica, quisiéramos detenernos, aunque sólo sea para dejar cons-

155. *Agradecimiento...*, § 31.
156. *Ib.*, § 62.
157. El Taumaturgo hace referencia a su pretendida marcha hacia Beyruth, desde su tierra natal, una vez que el maestro de retórica le infundió el deseo de aprender leyes, a fin de ampliar sus estudios en la escuela de dicha ciudad. Investigaciones sobre esta escuela pueden verse en L. LABORDE, *Les écoles de Droit dans l'Emprire d'Orient*, Bordeaux 1912; H. LAMMENS, *La vie universitaire a Beyrouth sous les Romains et le Bas-Empire*, en «RME» 1(1921) 643-666; P. COLLINET, *Histoire de L'Ecole de Droit de Beyrouth*, Paris 1925; etc.
158. Cf. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, *s. v.*, vol. VII, Graz 1954, p. 35. Este autor, entre los distintos textos citados de autores clásicos y cristianos de la antigüedad, menciona también el texto del Taumaturgo, así como G. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1128.

tancia, en una forma derivada del verbo παιδεύειν: la forma verbal ἐκπαιδεύειν, que aparece cinco veces a lo largo del discurso[159]. En todas las ocasiones en que el Taumaturgo la utiliza posee el significado de «inculcar algo a alguien mediante la educación»[160]. El sentido etimológico del verbo es el de sacar a alguien de la infancia[161], pero de ese significado primigenio se derivan otros muchos. Así, por ejemplo, san Gregorio utiliza este verbo como sinónimo de alimento intelectual cuando dice: «Mi madre... decidió que fuéramos educados (ἐκπαιδευομένους) en aquellas letras en las que son criados y alimentados los niños de familia noble»[162]. Y el mismo significado encierran los dos textos siguientes en que san Gregorio hace mención de sus primeros estudios; cuando fue confiado a un maestro «para que me enseñara (ἐκπαιδεύειν) latín»;[163] y un poco más abajo, donde podemos leer: «Una vez educados (ἐξεπαιδευόμην), voluntariamente o no, en dichas leyes»[164]. Se ve, por los textos citados, cómo la educación aquí es entendida bajo el aspecto de *iluminación intelectual*, mediante la cual se pretende sacar al educando,

159. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 56, 58, 62, 102, y 106.

160. Éste es el significado que da a entender la etimología del término. Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1961, p. 625.

161. Así lo da a entender la preposición ἐκ (de, desde, fuera de, etc.) cf. J. M. PABON-E. ECHAURI, *Diccionario griego-español*, 3ª ed., Barcelona 1959, p. 165. Aquí tomamos la acepción «infancia» como sinónimo de inmadurez, siguiendo la opinión de G. BERTRAM, Νήπιος, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. VII, p. 931-932.

162. *Agradecimiento...*, § 56.

163. *Ib.*, § 58. La traducción literal de esta frase sería la siguiente «para que me inculcara la lengua de los romanos».

164. *Ib.*, § 62.

al inmaduro intelectualmente, de la ignorancia propia de toda infancia[165].

Podemos, pues, concluir que el término παιδεύειν, en sus formas verbal y sustantivada, al igual que su derivado ἐκπαιδεύω, señala algunas características de la educación puestas de relieve en el Discurso de san Gregorio. El Taumaturgo entiende la educación como una acción u operación que se realiza en los niños —léase «inmaduros»— para perfeccionarlos. Este proceso de perfeccionamiento o maduración consiste en el cultivo del espíritu para llegar a la consecución de un determinado estilo de vida. Aunque el cultivo del alma engloba un conjunto de enseñanzas, el aspecto que más ponen de relieve los términos analizados es el de un específico «comportamiento». Así, pues, la «educación» vendría a ser lo que actualmente entendemos por formación integral de la persona.

b) *Διδάσκειν y sus derivados*

Otro grupo de textos que se pueden encontrar en las páginas del Discurso de san Gregorio, hacen referencia directa a la experiencia educativa que el autor cristiano posee. Nos referimos a aquellos lugares del Discurso que tienen como denominador común el grupo semántico διδάσκειν en sus distintas formas gramaticales. En efecto, este conjunto de textos nos revela otros aspectos de la tarea educativa.

165. Sin duda, el texto del Discurso que más claramente pone de manifiesto este aspecto es el siguiente: «De esta manera era educada razonablemente la parte de nuestra alma a la que corresponde juzgar sobre expresiones y razonamientos» (*Agradecimiento...*, § 106); puede verse igualmente el § 102.

Este término aparece siete veces en las páginas del Discurso del Taumaturgo[166]. La primera vez que podemos leer la forma verbal griega es en el siguiente pasaje: «Él, tomándome como alumno, no solo comenzó a enseñarme (διδάσκειν) con empeño...»[167]. Aquí el verbo parece referirse a que el maestro de retórica[168], que tuvo san Gregorio, poseía un conjunto de conocimientos legislativos que transmitió a su alumno. Pero el texto en cuestión nos parece que dice más; así, por ejemplo, la oración circunstancial «tomándome como alumno» hace referencia a que el maestro se daba cuenta de la capacidad intelectual del alumno[169]. Aquí, pues, el verbo διδάσκειν relaciona el conocimiento del que enseña con la capacidad intelectual del que es enseñado[170], es decir, la interacción entre maestro y discípulo.

Podría preguntarse aun ¿en qué consiste dicha enseñanza? Sabemos, por lo dicho, que se trata de una comunicación de determinados conocimientos, y que tiene lu-

166. Los textos, por orden de aparición en el discurso, se encuentran en los siguientes parágrafos: 60, 105, 113, 124, 130, 134, y 175.
167. *Agradecimiento...*, § 60.
168. El autor del Discurso hace mención de este maestro en el parágrafo 58, donde afirma explícitamente que «el tal maestro no era inexperto en leyes». Sobre el papel que desarrollaban estos profesionales en los primeros siglos de nuestra era, cf. A. QUACQUARELLI, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974, pp. 49-61; esta obrita del prof. romano es un extracto del volumen del mismo autor y que lleva por título *Nuove questioni di storia della pedagogia*.
169. Así lo da a entender igualmente el verbo ἐκμανθάνειν del parágrafo anterior.
170. Estos dos aspectos de la forma verbal griega también se encuentran reflejados en la misma semántica del término, cf. K. H. RENGSTORF, Διδάσκω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. II, pp. 1093-1094. En este mismo sentido también utiliza san Gregorio la forma verbal ἐδιδάσκειν, cf. *Agradecimiento...*, §§ 101 y 112.

gar por la sintonía entre la ciencia del maestro y la capacidad receptiva de la inteligencia del alumno. Ahora bien, lo que aquí pretendemos esclarecer es la manera o forma en que se realiza dicha comunicación. Pues bien, el Taumaturgo también nos sugiere alguna idea al respecto. Téngase en cuenta que el término utilizado para designar al alumno —ἀκροατής[171]— significa primeramente «el que escucha con atención»; de este primer sentido pasará sin dificultad a significar el de *auditor* y el de *alumno* o *discípulo*. Por tanto, la enseñanza expresada por el verbo διδάσκειν es comunicada por algo que tiene que ver con la audición. De modo que se puede concluir que la forma verbal en cuestión significa la comunicación de una serie de conocimientos —en el caso que nos ocupa se trata de la doctrina jurídica—, por parte del maestro al alumno, con un método en el que el maestro expone unas enseñanzas, que el alumno escucha con atención[172].

En las palabras del Taumaturgo que hemos analizado anteriormente, el maestro comunicaba una determinada información al alumno. Éste, el alumno u oyente, no hacía otra cosa que escuchar con atención; su actitud, si se nos permite la expresión, era casi exclusivamente pasiva[173]. En cambio, la labor del maestro, que consistía en informar, era la que predominaba.

171. Este adjetivo deriva del verbo ἀκροάομαι, que significa «escuchar con atención», cf. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1969, p. 57.

172. Así lo da a entender el adverbio λιπαρῶς y, especialmente, φιλοτίμως.

173. De todos es conocido que la actitud de escuchar, y sobre todo si la escucha es atenta —como afirma el Taumaturgo—, implica una serie de acciones en el sujeto que escucha. De ahí que la *acción* de escuchar no sea nunca totalmente pasiva.

Pero el verbo διδάσκειν, en otros textos del discurso, nos revela otros matices pedagógicos. Así, por ejemplo, el siguiente texto: «... no sólo nos enseñaba (ἐδίδασκεν) a examinar atentamente lo evidente y manifiesto... sino a indagar el interior de cada cosa»[174]. Aquí, el verbo διδάσκειν, además de un conjunto de información teórica por parte del que enseña, incluye también una actividad intelectual del que recibe la enseñanza, tendente a desarrollar una facultad humana concreta. Con otras palabras, el verbo διδάσκειν, en este segundo pasaje citado del discurso, y atendiendo al contexto en el que se halla enmarcado, expresa no sólo la comunicación de un cuerpo doctrinal específico, sino principalmente un medio de desarrollo de la inteligencia del alumno. En este sentido podría decirse que «enseñanza» es sinónimo de «demostración» o «información».

Otro texto del Discurso particularmente significativo es el que encontramos al final del capítulo octavo. Dice así: «Él (Orígenes) grabó cada una de estas disciplinas en nuestras almas enseñando (διδάσκων) o memorizando...»[175]. Todas y cada una de las palabras empleadas por el autor del *Agradecimiento* en esta cita nos parecen importantísimas. Sin embargo, únicamente nos referiremos a los tres verbos utilizados por san Gregorio, pues pensamos que tanto el verbo ἐντυπόω (grabo) como la forma ἀναμιμνήσκειν (memorizar) pueden proyectar alguna luz sobre διδάσκειν.

A primera vista, la acción del verbo ἐντυπόω sugiere la señalización sobre algo sólido[176], mediante un repe-

174. *Agradecimiento...*, § 105.
175. *Ib.*, § 113.
176. Conviene recordar que este verbo se compone de la preposición ἐν (encima de, sobre, etc.), y la raíz verbal τύπο- (señal, marca). Pero la etimología de τύπος deriva de τυπόω, que significa «golpear» (cf. L. GOPPELT, Τύπος, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. XIII, pp. 1466-1467.

tido golpeteo; los significados de *grabar*, *modelar* e *imitar* no son más que derivaciones de la anterior acepción. Por otra parte, la forma verbal ἀναμιμνήσκειν sugiere la misma idea de repetición o golpeteo continuado[177]: el ejercicio memorístico, como es bien sabido, no consiste en otra cosa que en hacer «mención» de algo, tantas veces cuantas sean necesarias para que ese algo pueda ser retenido por la memoria; es decir, para que se grabe en dicha facultad del alumno. Así, pues, podemos concluir que la acción de «enseñar», según el contexto analizado, incluye la repetición de los mismos actos con una específica finalidad: la de grabar en el discípulo un determinado conocimiento o conjunto de conocimientos. También este significado de διδάσκειν es patrimonio de los autores clásicos del helenismo[178].

A lo dicho en el análisis de los otros textos de san Gregorio, en los que explicita dicho término griego, podemos aclarar que la acción de enseñar no es sólo informar y demostrar una verdad determinada, sino que también incluye la repetición continuada de esas informaciones y demostraciones hasta que dejen su impronta en el espíritu del que recibe la enseñanza. Enseñar, pues, significa comunicar un conocimiento, teórico o práctico, mediante la repetición de una serie determinada de actos; es como una cierta habilidad intelectual por parte del que enseña, y supone como la consecución de un hábito del espíritu, por lo que se refiere al que es enseñado.

177. El verbo está compuesto del adverbio ἀνά- y el verbo μιμνήσκομαι (recordar). Este verbo, a su vez, deriva del término μνέια que significa «mención». Un estudio filológico de todos estos vocablos griegos puede verse en O. MICHEL, Μιμνήσκομαι, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. VII, pp. 299-322.

178. Cf. K. H. RENGSTORF, *o. c.*, pp. 1093-1097.

Siguiendo el análisis de aquellos textos del Discurso en los que se expresa la forma verbal διδάσκειν, nos encontramos con el siguiente: «En cuanto a la templanza (σωφροσύνη), que sería ciertamente el conocimiento de lo que se debe o no elegir (αἱρετῶν), y que no la enseñan (διδασκόντων) en absoluto los demás filósofos...»[179]. No hay más que leer el contexto en el que se desenvuelve el texto citado[180], para darse cuenta que el participio διδασκόντων encierra un elemento hasta el presente no descubierto. Se trata del aspecto de eficacia que encierra la acción de enseñar.

En efecto, los filósofos antiguos no enseñaban la templanza[181], dice el Taumaturgo, porque no la acompañaban con hechos, con su conducta. La eficacia de la enseñanza, por parte del maestro, consiste en poner por obra lo que enseña. Entra aquí el aspecto al que anteriormente hacíamos referencia: quien «enseña» lo debe hacer con autoridad. Esta autoridad se insinúa y manifiesta en el ejemplo. Con el ejemplo de su conducta, el «enseñante» prueba, demuestra sus enseñanzas, da una autoridad a los conocimientos que comunica. Ésa era precisamente la

179. *Agradecimiento...*, § 124. Nosotros hemos preferido cambiar el participio griego por la correspondiente oración castellana en relativo.

180. En el parágrafo 125 san Gregorio se refiere al método usado por Orígenes en sus enseñanzas; el maestro no se limitaba a meras palabras, y dice textualmente: «esa misma enseñanza sería, en verdad, vana e inútil, si las palabras no hubieran estado acompañadas por los hechos».

181. El significado exacto de σωφροσύνη se refiere al buen estado del alma respecto a las pasiones y a los deseos; puede equivaler igualmente a los términos que nuestro idioma castellano expresa con las palabras «moderación», «modestia» e incluso «prudencia de la voluntad», etc. Cf. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *o. c.*, p. 1817.

ıorme diferencia entre el «enseñar» de Orígenes y el de ›s otros maestros[182]. El ejemplo del que enseña constiıye una «copia» para el que recibe la enseñanza, y una ›mo ley para el que la imparte. Se convierte así en una ›pecie de principio en la acción de enseñar[183]. Y este ·incipio no es únicamente válido para lo que pudiéraıos llamar enseñanza ética o moral, sino para todos los pectos que abarca la vida del hombre, es decir, también ›s intelectuales y teóricos[184].

Por todo ello se puede decir que la forma verbal δάσκειν únicamente puede ser aplicada a aquellas personıs —como el caso de Orígenes, según el Taumaturgo—, ıe en la comunicación de sus conocimientos unen a las ılabras el ejemplo de su propia conducta. De otra parte, verbo διδάσκειν incluye un cierto sometimiento por ırte del que recibe la enseñanza; pero este sometimiento obediencia que lleva consigo la acción de enseñar, que, ı la perspectiva que ahora estudiamos, no es otra que la : «amoldarse» a la copia que es el enseñante, no anula ı absoluto la personalidad del sujeto pasivo de la ense-

182. Pensamos que son absolutamente esclarecedoras las siguientes labras del orador cristiano: «Este hombre —se refiere, sin duda, a rígenes— no nos explicaba sólo la teoría de las virtudes mediante ›cursos, sino sobre todo nos exhorta a practicarlas; y nos incitaba ís con los hechos que con las palabras» (*Agradecimiento...*, § 126).
183. Sobre estos matices del verbo διδάσκειν, cf. K. H. RENGORF, *o. c.*, p. 1095.
184. El Taumaturgo concentra todos esos aspectos de la vida huına con una palabra muy significativa: el término αἵρεσις, que puede ›nificar «decisión», «intención», «conducta», «método», «principio de ›cción», etc. Cf. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *o. c.*, p. 40. También ›ulta provechoso recordar a este respecto, cómo la misma filosofía para Orígenes un concreto modo de vivir; el contenido filosófico a la vez intelectual, religioso y moral, cf. H. CROUZEL, *Origène et philosophie*, Paris 1962, pp. 69-101.

ñanza. La copia o ejemplo del agente de la enseñanza no es otra cosa que una forma determinada, entre otras muchas que pudieran existir, de desarrollar las propias capacidades del alumno. De esta forma el ejemplo no pierde su «autoridad», ni anula la personalidad del que lo recibe[185]. Precisamente estas características son las que se encierran en el término διδάσκειν, según el texto del Taumaturgo[186].

Este último aspecto del verbo griego que analizamos es de indudable interés para el historiador de la Pedagogía. En efecto, el verbo διδάσκειν no implica solo matices intelectuales en el tratamiento pedagógico, sino que incide también en la voluntad, tanto del que imparte la acción de enseñar como del que la recibe. Precisamente este aspecto de voluntariedad encerrado en la forma verbal que nos ocupa, y desde la perspectiva del «enseñante», es lo que refleja la siguiente frase de san Gregorio, referida a su maestro Orígenes: «... porque él es el único de los hombres modernos, que yo conozca o haya oído hablar a otros, interesado en recibir en su propia alma los luminosos y puros oráculos, y en enseñarlos (διδάσκεσθαι) a los demás»[187]. Y un poco más arriba, refiriéndose a sus tiempos de adolescencia, escribe: «Yo mismo, cuando de adolescente aprendía (ἐδιδασκόμην = era enseñado) la popular oratoria del retor, nunca soporté de

185. Cf. K. H. RENGSTORF, *o. c.*, p. 1095.

186. Estas mismas ideas son las que encierra el verbo διδάσκειν en el parágrafo 134 del *Agradecimiento*: «Ciertamente, al principio no me entrevisté con muchos, sino con aquellos pocos que se ufanaban de enseñar (διδάσκειν); sin embargo, todos cifraban el filosofar en meras palabras».

187. *Agradecimiento...*, § 175.

buena gana el aplaudir y pronunciar panegírico alguno que no fuera verdadero»[188].

En este último sentido, el objeto de διδάσκειν no es sólo la comunicación de unos conocimientos sin más, sino que incluye una cierta exigencia respecto a la asimilación y puesta en práctica de los mismos. De esta forma, la acción que significa el verbo no implica únicamente la actuación de unas determinadas capacidades[189] del sujeto agente y del paciente; la acción expresada por διδάσκειν podría compararse a nuestro «formar» en su sentido más abarcante, pero sin menospreciar el matiz intelectual que el término encierra. Aquí la «formación» se desarrolla mediante unos conocimientos que inciden en la persona, tanto del «enseñante» como del «enseñado», por medio de su capacidad intelectual, aunque no de forma absoluta.

Esta instancia, la no exclusivamente intelectual de la forma verbal griega que analizamos, se pone claramente de relieve en el uso que hace san Gregorio del sustantivo διδάσκαλος[190]. Sin duda, un ejemplo evidente se encuentra en un texto del Discurso en el que διδάσκαλος aparece como sujeto de ἐκπαιδεύειν, con toda la carga de

188. *Ib.*, § 130. Este aspecto de διδάσκειν que atañe a la voluntad no es invención de san Gregorio. Ya en siglos anteriores había sido puesto de relieve por los autores paganos de la Grecia clásica. Pero donde más nítidamente se manifiesta es en la utilización de dicho término por parte de la versión de la Biblia realizada por los LXX: cf. K. H. RENGSTORF, *o. c.*, pp. 1097-1099.

189. Nos referimos a que διδάσκειν no sólo se refiere al desarrollo de la capacidad intelectual del hombre. Ello quiere decir que aunque también incluye ese desarrollo, y en algunos casos —como hemos señalado previamente— es predominante, no menosprecia el desarrollo de otras capacidades humanas.

190. Este sustantivo es utilizado en cuatro ocasiones a lo largo de todo el *Agradecimiento*, cf. parágrafos 58, 82 y dos veces en el 185.

acción «educativa» que el verbo lleva consigo. Y de forma aún más evidente es el siguiente texto del Taumaturgo: «El Maestro de piedad (τὸν διδάσκαλον εὐσεβείας), el Logos salvador, que en verdad visita a muchos y los perfecciona (κατεργαζόμενον)...»[191]. También la acción propia del verbo κατεργάζομαι supera el momento intelectual[192] al que a simple vista pudiera dar a entender el empleo de διδάσκαλος[193].

Es verdad que san Gregorio utiliza el término διδάσκαλος en su significado más genuino, que es el de designar al que enseña, es decir, el que imparte una enseñanza de forma sistemática, repetida y regular; en este sentido podría traducirse por «profesor»[194]. Pero no es menos cierto que διδάσκαλος puede asimilarse a παιδευτής en otros casos[195]. Desde esta perspectiva, la traducción más exacta sería la de «maestro», ya que su característica más importante no es la de transmitir unos conocimientos, sino la de «perfeccionar» al alumno. Esta perfección dependerá, como dijimos anteriormente, de la sinceridad —entiéndase conducta de vida— con que sean presentados dichos conocimientos.

191. *Agradecimiento...*, § 82.

192. La significación primera de este verbo es la de «oprimir», «someter», pasando a la acepción de «llevar a término un deseo», «perfeccionar», cf. G. BERTRAM, Κατεργάζομαι, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. V, pp. 263-268.

193. Precisamente este aspecto intelectual del sustantivo es el que primero se manifiesta en el texto siguiente del discurso: «¡Qué bien vivía escuchando en el silencio la palabra del maestro! !Qué provechoso hubiera sido el aprender a callar (...), a fin de no convertir (...) en oyente al maestro *(Agradecimiento...*, § 185).

194. Pensamos que éste es el significado que mejor cuadra en el último texto que hemos citado del Taumaturgo.

195. Los más claros al respecto son los del *Agradecimiento...*, § 58, donde διδάσκαλος es sujeto agente de ἐκπαιδεύειν, y § 82.

Dentro de la familia lingüística de διδάσκειν nos fal- a de examinar un último grupo. Nos referimos al que orman los tres textos del Discurso del Taumaturgo que ienen en común el empleo del sustantivo διδασκαλία. El rimero dice así: «... gracias a su clara enseñanza (διδασ- αλία) y a los argumentos..., imprimía en nuestras almas na admiración espiritual»[196]. En otro lugar se puede eer: «Si quisiera explicar con cuanta laboriosidad y dili- encia nos enseñaba y reverenciaba la teología (θεολογίας ιδασκαλίαν καὶ εὐλάβειαν), debería penetrar en sus mismas isposiciones»[197]. Y el tercer texto dice así: «Lo que por ıedio de otros sólo insinuó enigmáticamente, gracias a s nos los ha enseñado con claridad (διδασκαλίαν)»[198].

Por los textos citados puede observarse el aspecto ıtelectual del término διδασκαλία, es decir, el de infor- ıar sobre determinados conocimientos. No obstante, no e pueden olvidar otros matices encerrados en el término riego. En efecto, y no podría suceder de otra forma, quellos acentos de significado que señalábamos al estu- iar el sustantivo διδάσκαλος[199] también son revelados nplícitamente por su derivado; así, por ejemplo, aquella autoridad» de la que estaba revestido el διδάσκαλος apa- ece en el primero de los tres textos citados: la «enseñan- a» penetra en la interioridad del alumno de forma efi- az, hasta el punto de conseguir —según san Gregorio— na «espiritual admiración» (λογικόν θαῦμα) por el maes-

196. *Agradecimiento...*, § 111.
197. *Ib.*, § 150. Literalmente dice: «... la enseñanza y veneración de teología».
198. *Ib.*, § 177. El sentido literal del texto griego sería «... realiza enseñanza de esas cosas por él».
199. No conviene olvidar que διδασκαλία se mueve totalmente en esfera de διδάσκαλος, término del cual deriva.

tro[200]. La enseñanza, pues, no se refiere exclusivamente a la simple transmisión de un contenido doctrinal, sino a la actividad misma de dicha transmisión que, mediante la capacidad intelectiva, influye en la persona entera del sujeto al que va dirigida la διδασκαλία.

Ese mismo carácter «autoritativo» se pone igualmente de manifiesto en el segundo de los pasajes citados, cuando el Taumaturgo describe la tarea docente de Orígenes[201]. Y sin duda, también se revela dicho acento en el tercero de los textos, donde se contraponen las «insinuaciones enigmáticas» de otros maestros y la «enseñanza clara» de Orígenes, pues éste —en palabras de san Gregorio— «era digno de todo crédito»[202].

De todo lo dicho hasta el momento presente y, llevados de la utilización que el Taumaturgo hace de los términos διδάσκειν, διδάσκαλος y διδασκαλία, podemos concluir que los mencionados términos ponen de manifiesto, en primer lugar, una impronta intelectual, no sólo de tipo informativo, sino y sobre todo de carácter educativo. En segundo lugar, y dentro de la perspectiva peda-

200. La utilización del verbo ἐγκατατίθεμαι (poner, depositar, concebir, idear) sugiere, además, aquel otro aspecto al que hacíamos referencia un poco más arriba al examinar la forma verbal διδάσκειν. Decíamos entonces que el término griego encerraba como una cierta habilidad intelectual consistente en «señalar» repetidamente una cosa en la mente del alumno con el fin de que éste la memorizara fácilmente.

201. Cf. *Agradecimiento...*, § 150. También aquí se ponen de manifiesto dos aspectos del término διδασκαλία, el de cuerpo doctrinal y el de la actividad didáctica.

202. *Ib.*, § 177. En el parágrafo siguiente, san Gregorio es todavía más explícito al respecto, al afirmar: «De esta manera, si hubiera alguno duro de espíritu e incrédulo, pero amigo de saber, aprendiendo de éste, se verá obligado en cierto modo a estar con él, y creer y seguir a Dios».

gógica, comprenden dos fenómenos distintos: significan unos contenidos transmisibles y, además significan la actividad de transmitir un cuerpo doctrinal determinado, en sí misma considerada. Esa transmisión se efectúa mediante la palabra; exige una cierta interioridad, tanto por parte del que enseña como del enseñado; exige el ejercicio de las capacidades intelectuales de ambos; incluye una concreta determinación o «autoridad» por parte del que enseña y una cierta obligación respecto al enseñado. Esa «autoridad» magisterial se manifiesta en la vida del mismo maestro, que a la vez sirve como de «copia» en el alumno. Este, nos parece, es el matiz más característico de la «didáctica» reflejada en el discurso, objeto de nuestra reflexión.

c) *El vocabulario del aprendizaje*

Hasta el presente hemos visto, llevados por el examen lingüístico de παιδεύειν y διδάσκειν, algunas perspectivas pedagógicas encerradas en el Discurso del Taumaturgo. En cierta manera el empleo de esos términos griegos, aunque directamente se refieren a conceptos fundamentales de la tarea educativa que tienen como sujeto agente el educador o maestro, también nos revelaba algunos aspectos referentes a los educandos y discípulos. Sin embargo, el análisis lingüístico que ahora pretendemos desarrollar descansará primordialmente en esos últimos acentos, aunque secundariamente salgan a la luz otros referentes a los agentes de la educación.

El primer término en el que quisiéramos detener la atención viene representado por la forma μανθάνειν y sus derivados. En efecto, el empleo de dicho vocablo griego nos manifiesta algunos aspectos pedagógicos que hasta el momento no hemos visto. La primera vez que aparece

μανθάνειν en un texto del Discurso es en el capítulo sexto y dice así: «Censuraba (Orígenes)... la ignorancia y todos los ignorantes (ἀμαθίαν καὶ πάντας τοὺς ἀμαθεῖς); pues... son muchos los que, como animalitos justamente privados de inteligencia, no se conocen siquiera a sí mismos y andan errantes como irracionales, sin saber ellos mismos, ni querer aprender (μαθεῖν θέλοντες) de otros en absoluto, qué sea el bien y el mal...»[203].

Llama la atención, en primer lugar, la contraposición entre ἀμαθίαν y μαθεῖν. Por otra parte, san Gregorio, compara a los «ignorantes» con los «animalitos justamente privados de inteligencia (νοῦν)..., que andan errantes como irracionales (ἄλογοι)». El carácter intelectual de la ἀμαθία es lo primero que se pone de relieve[204], pero el significado que le da el contexto es mucho más rico todavía: los límites del término griego abarcan la vida, la práctica. De ahí que el Taumaturgo afirme que esos ignorantes, precipitándose en cosas baladíes, no quieren aprender lo que es el bien y el mal.

Si ponemos la atención en el verbo μανθάνειν descubriremos que su objeto («qué sea el bien y el mal») posee unas características primordialmente morales. Podría afirmarse que objeto y fin de la acción significada por la forma verbal se confunden. Así, pues, significaría el aprendizaje de una manera de vivir, cualificando, de algún modo, al sujeto agente de la acción de aprender[205]. Por ello puede afirmarse que la acción significada por μανθά-

203. *Ib.*, § 76.
204. Cf. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *o. c.*, p. 77.
205. Este significado en JENOFONTE, *Mem.*, 2, 1, 28; PLUTARCO, *Cic.*, 2, 1; etc. Este mismo sentido es el que se pone también de manifiesto en otros lugares del *Agradecimiento*, cf. §§ 124, 128, etc.

νειν se refiere no sólo a las facultades intelectuales del que aprende[206] sino que abarca a la persona entera.

También la utilización del término νοῦς nos revela, desde otra perspectiva, esos acentos significativos de μανθάνειν. En efecto, el Taumaturgo propone como ideal u objeto de aprendizaje la capacidad y la voluntad de ejercitar la «inteligencia». No se trata, pues, de practicar un cúmulo de nociones recibidas, aunque esto sea indispensable. Para san Gregorio, según el pasaje citado, el aprendizaje aparece como una forma de maduración de toda la persona, conseguida mediante la maduración de la inteligencia (νοῦς). Sin duda, una vez más se manifiestan las dotes oratorias del autor del Discurso mediante la figura literaria por la que se expresa el todo a través de una parte, que en el caso que nos ocupa es la más característica del hombre, a diferencia de los animalitos justamente privados de ella, cuya característica más señera es guiarse por el instinto[207].

En otro lugar del discurso, el Taumaturgo hace mención del verbo μανθάνειν como distinto de la forma griega ἐξευρίσκειν. El texto dice: «Así, gracias a su clara enseñanza y a los argumentos, unos aprendidos (ἔμαθεν) y otros descubiertos (ἐξεύρετο), sobre el sagrado gobierno del mundo y de la naturaleza intachable, imprimía en nuestras almas una admiración espiritual en vez de irracional»[208]. Según esta cita existen dos formas de llegar al

206. Conviene observar cómo en los siete pasajes del discurso del Taumaturgo el sujeto o sujetos del verbo μανθάνειν son siempre personas.

207. De esta forma San Gregorio acepta al significado originario de μανθάνειν, que no es otro que el de «aplicar el espíritu a una cosa», cf. K. H. RENGSTORF, Μανθάνω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. VI, Brescia 1970, p. 1054s.

208. *Agradecimiento...*, § 111.

conocimiento sobre una cosa: de una parte san Gregorio menciona la enseñanza (διδασκαλία) y los argumentos (λόγοι), de otra los verbos μανθάνειν y ἐξευρίσκειν. ¿Existe alguna relación entre esos dos grupos de términos griegos? Parece que la respuesta ha de ser afirmativa, pues su uso conjunto así lo da a entender. Podemos, por tanto, establecer las siguientes relaciones: el objeto de μανθάνειν sería la διδασκαλία, mientras que el de ἐξευρίσκειν vendría señalado por λόγοι[209].

De lo dicho podemos deducir que para el Taumaturgo existen dos modos o métodos en la adquisición de conocimientos. El primero sería la exposición de un cuerpo doctrinal mediante la διδασκαλία; en esta tarea, sin duda, la labor del docente consiste en explicar una serie de contenidos, y el papel que juega el alumno es el de escuchar; es decir, adopta una actitud receptiva, que viene señalada mediante la forma verbal μανθάνειν. El segundo procedimiento insinuado por λόγοι y ἐξευρίσκειν pone de manifiesto el papel necesario, pero secundario, del docente, mientras que resalta primordialmente la auto-actividad intelectual del alumno, pues exige una mayor comprensión por parte de éste[210]; con expresión actual, diríamos que éste es el método propio de la investigación científica.

209. San Gregorio sólo utiliza dos veces la forma verbal ἐξευρίσκειν; una es la que actualmente comentamos, y la otra aparece en el parágrafo 177, en el que también aparece λόγους como complemento directo del verbo griego.

210. El término εὑρίσκειν, del que deriva la forma griega ἐξευρίσκειν, significa «encontrar algo después de una investigación», «empeñarse en alguna cosa», etc. y en un sentido más amplio, también da a entender el «comprender, instruir, descubrir algo a partir de un razonamiento», cf. H. PREISKER, Εὑρίσκω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. III, pp. 1189-1192.

La diferencia entre los dos métodos de aprendizaje señalados viene significada respectivamente por la heteronomía y autonomía de μανθάνειν y ἐξευρίσκειν[211]. En efecto, el «aprender» necesita un guía que exponga lo que se ha de aprender, mientras que la tarea de «investigar o descubrir» incumbe al mismo sujeto que la realiza.

Otra diferencia importante entre los dos verbos analizados es la siguiente: μανθάνειν hace referencia a la actitud pasiva y casi mecánica mediante la que el alumno recibe una información por parte del docente. Por el contrario, la forma verbal ἐξευρίσκειν designa una actitud más rica y fecunda por parte del alumno. Mientras que el verbo μανθάνειν hace referencia a una determinada erudición, un conjunto de conocimientos, un cúmulo de nociones recibidas, el segundo verbo dice relación a una cierta sabiduría; sin duda, más importante que la mera erudición, aunque ésta sea indispensable para alcanzar aquélla[212]. Así, pues, las dos formas verbales parecen referirse a dos procesos cognoscitivos distintos.

De lo dicho no debe sacarse la conclusión de una minusvaloración del significado de μανθάνειν, pues no sería ese el pensamiento del autor del *Agradecimiento*. Lo que únicamente hemos pretendido es señalar dos formas distintas, según el Taumaturgo, de acceder en términos cognoscitivos a la realidad. Precisamente, para que se

211. Tanto la heteronomía de μανθάνειν como la autonomía de ἐξευρίσκειν no deben entenderse en forma absoluta. También μανθάνειν exige alguna actividad en quien aprende; y lo mismo habrá que decir respecto a ἐξευρίσκειν, que necesita algún punto de partida, llámese argumento o con cualquier otro nombre, para llegar a su culminación.

212. A este respecto nos parece útil recordar el axioma de Demócrito: «Es más importante procurarse mucha sabiduría, que mucha erudición» (*Frag.* 65).

pueda tener una idea exacta de la importancia de μανθάνειν, permítasenos una cita más en la que san Gregorio hace uso del verbo griego. Dice así: «De esta manera, si hubiera alguno duro de espíritu (σκληρὸς τὴν ψυχὴν) e incrédulo (ἄπιστος), pero amigo de saber (φιλομαθὴς ὢν τύχοι), aprendiendo (μαθὼν) de éste, se verá obligado en cierto modo a estar con él, y creer y seguir a Dios»[213].

También esta cita del Discurso ha sido traída a estas páginas anteriormente en otro contexto[214]; sin embargo, ahora quisiéramos fijarnos en algunos aspectos todavía no señalados. Lo primero que llama la atención del texto citado es el sujeto, o, mejor dicho, los sujetos de μανθάνειν: el duro de espíritu y el incrédulo. El Taumaturgo utiliza el sustantivo ψυχή con el significado de alma o espíritu, como sede de los sentimientos y afectos de la persona humana; la ψυχή calificada por el adjetivo σκληρός[215] viene a significar lo que hoy día queremos decir con la expresión «hombre de corazón duro», es decir, sin sentimientos. No se trata, pues, del hombre falto de inteligencia, ni del recalcitrante u obstinado. Es decir, el sujeto de μανθάνειν, significado por el «duro de espíritu» supone una cierta inteligencia pero sin ponerla en práctica mediante la voluntad. De ahí que la forma verbal μανθάνειν señale preferentemente el aspecto práctico encerrado en él.

Si fijamos la atención en el otro sujeto del verbo griego señalado por el Taumaturgo, —ἄπιστος— llegaremos

213. *Agradecimiento...*, § 178.
214. *Ib.*, § 57.
215. La significación de este adjetivo, derivado de la raíz σκελ-, es la de árido, seco, áspero, inflexible, etc. Para el estudio histórico del término cf. K. DIETRICH, *Bedentungsgeschichte griech. Worte*, en «RhMNF» 60 (1905) 236-240.

a las mismas conclusiones. En efecto, ἄπιστος, que es la forma privativa de πιστός, no significa primariamente el que niega la existencia de Dios[216], sino el que carece de confianza[217], el que carece de seguridad personal. Y esta falta de confianza y seguridad personal no es la que dan, aunque lo presuponga, unas determinadas directrices de tipo intelectual, sino una determinada fisonomía espiritual que se concreta en específicos y prácticos actos de la voluntad de la persona. Diríamos nosotros que el «incrédulo» es el individuo carente de una personalidad determinada y bien definida, el hombre que no demuestra con su forma de vivir nada claro y productivo. Mientras que el adjetivo ἄθεος hace relación directa a la negación intelectual de Dios, aquí el vocablo ἄπιστος mira directamente a la indiferencia vital respecto a ese mismo Dios.

En esta perspectiva, el que padece la «esclerosis espiritual» o desconfía de todo, necesita «aprender de éste», dirá el Taumaturgo, refiriéndose a su maestro Orígenes. Aquí el término μανθάνειν, en su forma de participio de presente, adopta una nueva modalidad: designa fundamentalmente un proceso espiritual que concurre a la formación de la personalidad del alumno. Mediante su acción, la motivación que supone la guía espiritual del maestro *produce* los efectos deseados. Estos efectos, en palabras de san Gregorio, constituyen los objetivos del verbo griego, es decir, la voluntad de permanecer con el maestro y confiar (πιστεύειν) y seguir (ἕπεσθαι) a Dios[218]. Así, pues, el vocablo μανθάνειν señala el proceso mediante

216. El Taumaturgo reserva el adjetivo ἄθεος para designar al ateo, cf. *Agradecimiento...*, § 149-152.

217. Sobre el significado de πιστός y sus compuestos, cf. R. BULTMANN, Πιστεύω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. IX, pp. 337-488.

218. *Agradecimiento...*, § 178.

el que el alumno entra a moverse en una nueva manera de vivir, de comportarse; incide, por tanto, no sólo en el ámbito gnoseológico, sino, y principalmente, en aquel otro por el que el hombre, mediante los convenientes estímulos y motivaciones, es capacitado para una acción moral autónoma. Este aspecto, pensamos nosotros, es el que reflejan las palabras de san Gregorio cuando afirma que «aprendiendo de éste, se verá obligado (ἀναγκάζοιτο) en cierto modo a...»[219].

Finalmente, otras características del sujeto que aprende también son puestas de manifiesto por el Taumaturgo en su discurso: «... nos era posible aprender (μανθάνειν) toda doctrina, extranjera o griega, mística o política, divina o humana. Al mismo tiempo —continúa diciendo san Gregorio—, con absoluta confianza (περιουσίᾳ), lo recorríamos (ἐκπεριϊοῦσι) todo, todo lo investigábamos (διερευνωμένοις)...»[220]. El término περιουσία, que nosotros hemos traducido por confianza[221], etimológicamente significa «más de lo suficiente, riqueza, abundancia, copiosidad», etc.[222]. Es decir, que el discente, al escuchar al ma-

219. *Ibidem.* Sobre el sentido de esta frase, y en especial sobre el significado de la forma verbal ἀναγκάζειν, es bueno recordar una vez más que no debe ser interpretada en sentido absoluto, es decir, el discente no pierde su autonomía. La «necesidad» significada por el verbo griego se encuentra matizada por la expresión «en cierto modo» (τρόπον τινά).

220. *Agradecimiento...*, § 182.

221. El término *confianza* posee características afines al de *libertad* (παρρησία), que es el preferido en la edición de Voss (cf. *ut infra, Agradecimiento...*, § 182), como al de superioridad (περιουσία).

222. H. PREISKER, Περιούσιος, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. IX, pp. 1507-1512.

estro[223], enriquecía de tal forma sus capacidades intelectuales que le impelían a emprender un nuevo camino.

Este camino viene expresado en el lenguaje del Taumaturgo por medio de dos verbos: ἐπεριϊέναι y διερευνάω. La forma verbal ἐπεριϊέναι significa la aproximación a una cosa mediante un rodeo[224]; pero esta aproximación no es una nueva cercanía física de dos realidades diversas, sino una cercanía mucho más íntima entre ellas, que de alguna manera forman una unidad[225]. En el presente contexto la forma verbal griega viene a significar el descubrimiento de una cosa mediante la actividad mental que da vueltas sobre ella. Es decir, que el verbo da a entender una cierta penetración en la realidad objeto de análisis, en contraposición al estudio de las manifestaciones o aspectos externos de la misma realidad.

Un paso más en ese camino es el que san Gregorio da a entender con la utilización del otro verbo. Nos referimos al uso de διερευνάω. En efecto, esta forma verbal

223. Anteriormente hemos aludido al método expositivo que utilizaba Orígenes, en el que los alumnos escuchaban al maestro. Así lo da a entender el siguiente texto: «Qué provechoso hubiera sido el aprender (ἐμάνθανον) a callar también ahora..., a fin de no convertir —extraño espectáculo éste— en oyente al maestro» (*Agradecimiento...*, § 185).

224. Cf. G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, p. 532. San Gregorio utiliza este mismo verbo para expresar la unidad entre Dios Padre y su Logos (*Agradecimiento...*, § 137); la proximidad y cercanía del maestro respecto de sus discípulos (cf., *Ib.*, § 81), y la metodología empleada por Orígenes para captar intelectual y emocionalmente a los que se le acercaban para aprender de él (cf. *Ib.*, § 95).

225. Este término está compuesto de dos preposiciones ἐκ y περί antepuestas al verbo εἰμί.

significa la acción de «indagar, investigar»[226]; se trata de profundizar bien en un tema difícil. Al igual que decíamos al analizar el verbo ἐπεριϊέναι, también en el caso del presente verbo griego, la preposición δία (por, a través de, por medio de) incluye una «penetración» del sujeto que investiga en la cosa investigada. Sin embargo, entre las dos acciones de los verbos aludidos existe una diferencia importante: la penetración del sujeto en el objeto aprendido, según el significado de ἐπεριϊέναι, es más indirecta, pues necesita, como decíamos entonces, de un cierto rodeo; en cambio, la unidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido señaladas por el verbo διερευνάω se realiza de forma más directa.

El análisis de estos dos vocablos utilizados por el autor del Discurso nos lleva a concluir que existen, no sólo dos clases de conocimiento, como ocurría en el caso de los verbos μανθάνειν y ἐξευρίσκειν estudiados más arriba, sino de dos tácticas o métodos diversos para llegar al mismo e idéntico conocimiento de un objeto. Tanto la acción significativa por ἐκπεριϊέναι como la encerrada en διερευνάω concluyen en lo mismo: la penetración, es decir, la posesión o conocimiento de un objeto, pero por caminos distintos.

Hasta aquí nos ha llevado el examen lingüístico del verbo μανθάνειν que utiliza san Gregorio en su discurso.

226. Cf. L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma 1973, p. 479. Éste es también el sentido dado por San Gregorio en otros pasajes del discurso, cf. *Agradecimiento...*, §§ 4, 105, 177, etc. El significado propio del verbo ἐρευνάω es el de «seguir el trazado»; desde el punto de vista científico, que es el que aquí nos preocupa, tanto Platón como Filón de Alejandría lo emplean para significar la investigación filológica y filosófica; en la Biblia viene a ser sinónimo de «escrutar», «investigar con profundidad». Cf. G. DELLING, Ἐρευνάω en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. III, pp. 885-890.

Antes de pasar al estudio del sustantivo correspondiente a esa forma verbal, quisiéramos detenernos, aunque solo fuera para hacer una mención, en el empleo que el Taumaturgo hace de un derivado de dicho verbo. Nos referimos al uso del término ἐκμανθάνειν[227]. En el Discurso lo encontramos en tres lugares diferentes. Los dos primeros hacen referencia al aprendizaje de las leyes romanas por parte de san Gregorio; en el último pasaje la acción del verbo recae sobre «todas las razones acerca de la Divinidad»[228].

«Examinar», que es el significado primero del verbo griego[229], parece que es el verbo castellano que mejor corresponde a los textos del discurso, pero los matices o acentos son diversos en los dos primeros respecto al tercero. Así nos lo dan a entender los contextos en los que se encuentran y más en concreto los complementos directos sobre los que recae la acción del verbo.

Ya hemos mencionado a las leyes romanas como el complemento directo de los dos primeros textos en los que el Taumaturgo se sirve del verbo ἐκμανθάνειν para expresar el aprendizaje que tuvo que realizar sobre dichas leyes. En estos lugares del Discurso la forma verbal griega viene a dar a entender el aprendizaje minucioso y pormenorizado del objeto que ha de ser aprendido, es decir, de las leyes en cuestión. El contexto hace referencia no sólo a la dificultad (ἀταλαιπώρως) de la acción misma de aprender[230], sino a la huella, difícil de quitar, que dicha acción deja en el sujeto que la realiza. Con otras pala-

227. Cf. *Agradecimiento...*, § 7, 59, 150.
228. *Ib.*, § 150.
229. Cf. L. ROCCI, *o. c.*, p. 579.
230. El adverbio ἀταλαιπώρως significa originariamente «indolentemente, desinteresadamente, que no da pena», L. ROCCI, *o. c.*, p. 291.

bras, el verbo ἐκμανθάνειν encierra una determinada manera de aprender que engloba una intencionalidad por parte del que aprende. No se trata, pues, de escuchar, leer o escribir sin más; el que aprende debe «sacar», así lo da a entender la preposición ἐκ, sus propias conclusiones para grabarlas en la inteligencia. La acción que da a entender la forma μανθάνειν se encuentra influida por la actitud receptiva que viene a significar la preposición antepuesta ἐκ. Desde esta perspectiva, «examinar» sería sinónimo de aprender de memoria un objeto con todas sus características, incluso las más pequeñas e insignificantes; es decir, hacer la «exégesis» de algo[231].

Conforme a lo expuesto, podemos concluir que el aprendizaje de las leyes, realizado por el Taumaturgo, no se refería únicamente al sentido general de cada una de esas leyes, sino al particular y concreto que se encerraban en cada una de sus palabras; es decir, al sentido literal. Era, pues, una actividad que consistía en aprenderse de memoria[232] todas y cada una de las palabras que componían las mencionadas leyes. Se trataba, por tanto, de un auténtico estudio literal que dejaba su impronta en una manera determinada de pensar en el sujeto que realizaba dicho estudio.

Por lo que se refiere al tercero de los textos en el que san Gregorio utiliza el verbo ἐκμανθάνειν, hay que

231. Sin duda, este determinado ejercicio de aprendizaje de las leyes originó en san Gregorio un hábito, una manera concreta de pensar, que se manifiesta en el modo de hablar. Aquí reside la dificultad que él expone al comienzo de su Discurso para hablar la lengua griega (cf. *Agradecimiento...*, § 7).

232. Es bueno recordar que ya el mismo fundador de la Academia ateniense empleó el verbo ἐκμανθάνειν para significar esta misma clase de aprendizaje (cf. PLATÓN, *Leg.*, 811), al igual que hicieran otros maestros de la literatura clásica griega.

decir que el acento pedagógico del correspondiente verbo castellano «examinar» es distinto del señalado anteriormente en los otros dos textos del discurso. Así nos lo hacen suponer tanto el contexto en el que se halla como el objeto al que se refiere dicho verbo griego.

Efectivamente, el Taumaturgo se refiere a las innumerables motivaciones que ponía Orígenes en la enseñanza de la teología, pues «era lo más necesario de todo»[233]. Además, y es lo que nos interesa destacar, el mismo aprendizaje le sirve de estímulo; o sea, el discípulo no adopta únicamente una actitud nuevamente receptiva ante las enseñanzas del maestro, sino que origina en él una especie de reacción que le lleva a aplicar dichas enseñanzas y a relacionarlas con la vida de cada día[234]. Aquí el verbo ἐκμανθάνειν implica una voluntariedad mayor por parte del sujeto; en la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido («las razones acerca de la Divinidad») prevalece la subjetividad, pero no hasta el punto de anular la objetividad, sino precisamente todo lo contrario: ἐκμανθάνειν pone su acento en el sujeto que «examina» gracias a la importancia de las cosas examinadas.

Por los tres textos analizados del Discurso podemos ver que la forma verbal griega ἐκμανθάνειν posee en los tres un mismo denominador común: aprender unas determinadas conclusiones sacadas, examinadas o extraídas de unos principios previos, llámense éstos «leyes», según

233. *Agradecimiento...*, § 150.

234. Éste es el tema expuesto en el capítulo XII del discurso. No se trata únicamente de aprender y grabar en la memoria una serie de conceptos intelectuales, sino de relacionarlos con aquellas virtudes —prudencia, fortaleza, justicia y templanza—, que son, según san Gregorio, los buenos frutos de la filosofía, y que hacen a los hombres: buenos, disciplinados, equilibrados, etc. (cf. *Agradecimiento...*, § 115s.).

los dos primeros textos, o «razones divinas», como dice el tercero de los textos. Pero los acentos del aprendizaje recaen, en los dos primeros textos, en la actividad misma del aprendizaje, que configura una cierta manera de pensar y expresarse; mientras que en el tercero de los textos del Discurso el acento del aprendizaje recae en el término de dicha acción, que ha de suponer en el sujeto que la realiza una determinada manera de vivir. El sujeto, en la acción de aprender, actúa receptivamente en el primer caso, mientras que en el segundo caso está impelido a reaccionar.

Finalmente, sólo nos queda analizar la forma sustantivada del verbo μανθάνειν. Son varios los matices pedagógicos que el Taumaturgo une al sustantivo μάθημα[235], así, por ejemplo, puede ser sinónimo de aprendizaje[236], de una profesión u oficio[237], etc. Sin embargo, san Gregorio utiliza el sustantivo griego para designar un determinado cuerpo doctrinal, un conjunto de contenidos intelectuales. En este sentido μάθημα podría traducir varios términos castellanos, por ejemplo, «ciencia», «disciplina», «asignatura», «doctrina», etc. [238]. También se pueden ver textos del Discurso de san Gregorio en los que μάθημα expresa la actividad no sólo del que aprende, sino también del que enseña con la finalidad de que se aprenda lo enseñado. Por eso afirma el autor del Discurso que su inteligencia era formada para juzgar convenientemente no sólo sobre «si la dicción es helénica o

235. El significado primero de este sustantivo es «lo que se aprende»; cf. L. ROCCI, *o. c.*, p. 1171.
236. Cf. *Agradecimiento...*, § 7.
237. Cf. *Ib.*, §§ 68, 69, 82, etc.
238. Los lugares del *Discurso* que podrían ser citados abundan: §§ 70, 110, 112, 113s., 123, 182, etc.

se trata de un barbarismo, lo cual sería una enseñanza (μάθημα) pequeña e innecesaria..., sino lo que es más necesario..., ya que a todos importa y todos ponen empeño en que no se los engañe en ninguna cosa que entre sí trataren»[239].

Llevados, pues, del estudio del término μανθάνειν y sus derivados podemos sacar las siguientes conclusiones: la forma verbal es utilizada en el Discurso para referirse a las personas humanas, en contraposición a aquellos seres que carecen de inteligencia humana. Pero la acción de aprender, actividad propia del ser humano, no abarca únicamente las facultades intelectuales, sino que se extiende también a la voluntad; es decir, comprende a la persona entera[240]. El verbo señala igualmente la heteronomía del aprendizaje, en contraposición a la autonomía expresada por ἐξευρίσκειν; de esta manera el Taumaturgo hace referencia a la actitud receptiva del sujeto que aprende. De todas formas, la actitud del alumno no es totalmente pasiva, como lo demuestra la utilización de ἐκμανθάνειν, sino que implica una serie de reacciones en él, unas intelectuales y otras morales o de conducta, que configuran una determinada personalidad.

2. *Finalidad de la educación*

Una vez estudiado el concepto de educación que se desprende del vocabulario utilizado en el discurso, con las acepciones o significados que implica y las notas que

239. *Ib.*, § 107-108.
240. Previamente se ha señalado cómo el Taumaturgo indica la persona entera mediante el recurso oratorio de manifestar una parte característica de la misma.

lo definen, quisiéramos poner de relieve los objetivos y finalidades que se pretenden. Para ello traeremos a estas páginas aquellos lugares del *Agradecimiento* más característicos.

Es claro que el Discurso de san Gregorio encierra un objetivo evidente: señalar las características educativas del gran maestro alejandrino, Orígenes. Pero, ¿cuál es el fin pretendido por el mismo Orígenes? En verdad, para dar respuesta al interrogante con alguna garantía de éxito, es necesario desvelar otros problemas estrechamente ligados con aquél. Así, por ejemplo, sería muy conveniente indagar sobre la idea o concepto que el mismo Orígenes tiene del educando, sobre la consideración de los valores o ideales que él mismo posee y la jerarquía de los mismos. Efectivamente, la identificación exacta de esos conceptos se hace necesaria y previa al estudio de la finalidad educativa del maestro de Alejandría. El estudio de todos ellos excede en demasía la extensión de estas páginas; aquí únicamente nos detendremos en señalar aquellos acentos más importantes y necesarios, que ayuden a una mejor comprensión de la teleología pedagógica de Orígenes; todo ello según la descripción que hace san Gregorio en el presente *Discurso*.

Diversos textos evidencian que la educación es un proceso de perfeccionamiento de las potencias del educando, porque en ellas actúa la educación de forma inmediata. Para darse cuenta de esta característica, es suficiente una lectura reposada del capítulo sexto del discurso: El Taumaturgo recuerda cómo Orígenes estimulaba la inteligencia de los discípulos. El desarrollo de la razón, recuerda san Gregorio, es lo que diferencia al hombre del animal bruto[241]; y en esa tarea ponía todo su saber pedagógico

241. Cf. *Agradecimiento...*, § 76s.

el maestro de Alejandría. No es extraño, pues, que san Gregorio afirme: «De esta manera era educada razonablemente la parte de nuestra alma a la que corresponde juzgar sobre expresiones y razonamientos»[242].

También la facultad volitiva de los discípulos constituía el blanco del perfeccionamiento de los alumnos perseguido por Orígenes mediante su tarea educativa. Por esto precisamente san Gregorio podrá decir que Orígenes «fue el primero que me exhortó con sus palabras a filosofar..., procurando mostrarse a sí mismo como explicaba en los discursos que debe ser quien vive rectamente... Además, también intentaba hacernos realmente felices a nosotros mismos... Y nos llevaba con hechos y con palabras, no a una pequeña parte de cada virtud, sino que nos ponía en la contemplación misma de la virtud entera... Y nos obliga a practicar la justicia...»[243].

El perfeccionamiento de las facultades específicamente humanas, tanto de la inteligencia como de la voluntad, no es sino parte integrante de aquel otro que abarca a la persona, considerada ésta como un todo. Sin embargo, revela que dicho perfeccionamiento es *individual* y, sobre todo, *interior* y de carácter *espiritual*. En efecto, sin señalar explícitamente los tres adjetivos que acabamos de mencionar, san Gregorio hace continua referencia a ellos a lo largo de su *Discurso*.

242. *Ib.*, § 106. San Gregorio se refiere a lo que más tarde la Historia de la Filosofía llamará *intellectus*, como facultad humana para formar los conceptos propiamente dichos, y la *ratio*, que es la facultad para comparar ideas y juicios a fin de sacar conclusiones. Sobre la distinción de estos términos puede verse J. L. PINILLOS, *La mente humana*, Barcelona 1974.
243. *Agradecimiento...*, §§ 135-138.

Son abundantes los textos del Taumaturgo que se podrían reproducir para señalar esa característica de interiorización y de individualización que encierra la labor educativa de Orígenes. Baste señalar, como ejemplo, aquel pasaje del Discurso en el que san Gregorio acude a una cita de la *Biblia* para explicar la tarea del maestro alejandrino: «el alma de Jonatán se unió al alma de David»[244]. Eso mismo es lo que a él le ha ocurrido al asistir a las lecciones de Orígenes: la «superioridad» del maestro, el nuevo Adán, ha subyugado con nuevas ligaduras su propia alma[245]. Todo el camino educativo empleado por el maestro puede resumirse en estas palabras del discípulo: «Una sola cosa me era estimada y querida: la filosofía y este hombre divino, que era su maestro»[246].

Otro texto del Discurso nos parece especialmente significativo para señalar los objetivos educativos de Orígenes: «Pero sobre todo nos inculcaba lo que constituye la más alta cima de todas las cosas, aquella por la que se esfuerzan toda clase de filósofos; pues la sublime filosofía recoge los frutos de todas las otras ciencias, como si se tratara de una plantación variada, y que son: las divinas virtudes morales, de las que nace la disposición tranquila y bien ordenada de las mociones del alma. De esta manera se esforzaba (Orígenes) por hacernos insensibles al dolor e indiferentes a todo mal, y disciplinados, constantes, semejantes a Dios y en verdad felices»[247]. En efecto, estas palabras del Taumaturgo nos revelan la clase de per-

244. *1 S.* 18, 1; cf. *Agradecimento...*, § 85.
245. Cf. *Ib.*, §§ 88-92.
246. *Ib.*, § 84. Esta frase del Taumaturgo es significativa para resumir la tarea educativa de Orígenes. El término *filosofía* encierra todo el contenido doctrinal de esa tarea; la expresión *hombre divino* expresa —como más abajo se dirá— las cualidades del maestro.
247. *Ib.*, § 115s.

feccionamiento personal que intentaba Orígenes con su labor educativa.

El maestro alejandrino entiende la educación como un proceso de perfeccionamiento de la persona entera y, por las palabras citadas anteriormente, hay que entender la persona humana como aquel sujeto capaz de autogobierno. En ese proceso existen varias etapas: en primer lugar, es necesaria una cierta asimilación cultural, que consiste, siguiendo la misma terminología empleada en el discurso, en el conocimiento de la filosofía. Sigue un segundo paso: la adquisición de una serie de virtudes, que han de ser puestas en práctica mediante una seria disciplina, para corregir «no poco la falta de armonía[248] que tiene nuestra alma»[249].

Ese perfeccionamiento personal no comprende únicamente el autogobierno, sino que abarca igualmente la dignidad y superioridad de la persona. El hombre, sujeto paciente de la tarea educativa, se siente como impulsado a la conquista de nuevos horizontes, es impelido a la semejanza con Dios mismo. Esta semejanza es alcanzable gracias a la práctica de aquellas virtudes[250]. La dignidad

248. La armonía del universo era uno de los grandes ideales de la παιδεία clásica de Grecia, cf. W. Jaeger, *Cristianismo y paideia griega*, México 1965, pp. 27s. También es característica de los primeros autores cristianos trasladar la falta de armonía universal al mundo de la persona, cf. A. QUACQUARELLI, *Indirizzi e metodi nella scuola antenicena*, en «Questioni di storia della pedagogia», Brescia 1963, pp. 63-120; Id., *Le fonti della paideia antenicena*, Brescia 1967, pp. XXI-XXXIII.

249. *Agradecimiento...*, §118. Para ver resumidamente la historia de la idea de ὁμόνοια (concordia) a través de la literatura griega, cf. H. Fuchs, *Augustin und antike Friedensgendanke*, en «NPhU» 3 (1926) 109ss.

250. Estas virtudes, dirá San Gregorio, son tan grandes e inalcanzables «que nadie puede obtener y alcanzar, a no ser que Dios le dé tal poder» *(Agradecimiento...*, § 146.).

y superioridad humanas respecto del mundo material y de los animales irracionales, también se pone de manifiesto en la facultad cognoscitiva del hombre; este aspecto es el que mueve al Taumaturgo a decir: «Tuvimos un comienzo difícil y no carente de sufrimiento..., pues no estábamos aun acostumbrados ni ejercitados a admitir la razón; pero, a pesar de todo nos purificaba»[251]. Objetivo, pues, importante de la labor educativa de Orígenes era dignificar la persona de los discípulos mediante el ejercicio de aquellas facultades que les caracterizaba precisamente como lo que eran: personas humanas.

Finalmente, el proceso perfectivo abarca otro aspecto no menos importante que los señalados hasta ahora. Nos referimos a ese sentido trascendente que tan repetidamente es señalado por san Gregorio en su discurso: hacer al hombre semejante a Dios. Semejanza que se concreta, no solo en practicar las virtudes divinas, sino en conseguir, en la medida de lo posible, aquella unidad y armonía que Dios mismo posee.

A manera de conclusión se puede decir que la educación impartida por Orígenes en la escuela de Cesarea de Palestina, y según el testimonio del Taumaturgo responde a las notas definitorias de la que hoy llamamos educación personalizada. En efecto, supone un proceso de asimilación cultural, tanto entendida subjetivamente —es decir, como cultivo interior de las facultades superiores del hombre— como objetivamente, o sea, como asimilación de todas aquellas producciones humanas que pueden ayudar al enriquecimiento de la persona. A la

251. *Agradecimiento...*, § 98. El contexto en el que se encuentran estas palabras es esclarecedor al respecto: un alma sin educar es lo más parecido a los cardos y espinos (cf. *Ib.*, § 96), o es como un potro salvaje (cf. *Ib.*, § 97).

vez, este enriquecimiento exige una capacidad de autogobierno, un conocimiento de la propia dignidad y una apertura de la persona que lleva a la trascendencia de Dios mismo. La educación, pues, estimula la vida religiosa del hombre, entendida como semejanza con Dios; sin duda, ése constituye el fin último de la educación origeniana, pues, según él, es el mayor enaltecimiento al que el hombre puede aspirar.

3. *Extensión y comprehensión de la tarea educativa*

a) *El sujeto de la educación*

El *Discurso de agradecimiento* no es excesivamente explícito en lo referente a los diversos sujetos de la educación. Quizás haya que buscar la explicación en la finalidad misma del discurso, que no es otra que elogiar al maestro. De todas formas, existen algunos pasajes en los que se pueden detectar aspectos concretos que se refieren a las personas a las que va encaminada la tarea educativa.

Es sabido que, antes de acceder a la escuela de Cesarea de Palestina, san Gregorio tuvo una infancia que se podría calificar de normal. Dice él: «Desde el primer momento nos cuidaron los padres, quienes vivían en costumbres equivocadas. Nadie suponía, pienso yo, que nosotros pudiéramos apartarnos de ellas, ni yo mismo lo esperaba, pues no sólo era aún niño y sin razón, sino que tenía un padre supersticioso»[252]. Como era corriente por aquella época, la primera educación era impartida en la familia; de ahí que el Taumaturgo afirma que «desde el

252. *Ib.*, § 48.

primer momento nos cuidaron (ἀνατροφαὶ) los padres»[253]. La familia es el primer ambiente educativo que respira el educando; de ese ambiente recibirá el alma del niño sus primeras impresiones. Estas impresiones serán de una importancia decisiva, dirá san Gregorio en otro lugar del discurso.

A los catorce años, a raíz de la muerte de su padre, san Gregorio asiste a las lecciones de un orador, por decisión personal de su madre[254]. Es de suponer que previamente frecuentara la escuela elemental y la de gramática, como era costumbre de entonces[255]; pero de estos detalles no existen referencias explícitas en el discurso[256]. Sí habla, en cambio, de los motivos maternos que le indujeron a participar en las clases de retórica: «Mi madre, única sobreviviente de los progenitores que cuidaban de nosotros, decidió que fuéramos educados en aquellas letras en las que son criados y alimentados los niños de familia noble; que frecuentáramos a algún orador con el fin de que nosotros también lo fuéramos»[257]. Estas palabras desvelan no poco la categoría personal de la madre y del ambiente social de que gozaba el futuro discípulo de Orígenes.

La formación retórica de san Gregorio sería la que se impartía normalmente en el siglo III del primitivo

253. *Ibidem.*
254. *Ibidem.*
255. Sobre las diversas etapas escolares que recorrían los educandos en los primeros siglos cristianos y su relación con la escuela pagana puede verse el trabajo de G. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'imperio*, Bari 1942, pp. 171 y 191 principalmente.
256. Únicamente pueden detectarse en el *Discurso* pequeños retazos de las lecciones recibidas por san Gregorio de un profesor de latín (cf. *Agradecimiento...*, § 58).
257. *Agradecimiento...*, § 56.

cristianismo; es decir, aprendería a declamar y discutir sobre argumentos históricos, mitológicos y acerca de los valores culturales de la época. Todo ello como ejercicio propedéutico para la vida moral de un buen ciudadano[258]. Ciertamente, la preparación intelectual y moral del Taumaturgo, antes de ingresar en la escuela de Orígenes, no sería pequeña. Por ello, no deben interpretarse al pie de la letra aquellas expresiones del Discurso en las que san Gregorio se autocalifica de «fiera salvaje», u otras de parecido significado[259]. Se trata, sin duda, de un recurso literario por el que para encumbrar lo más posible la labor magisterial de Orígenes, el discípulo se minusvalora a sí mismo. Además, todo el Discurso está lleno de esta clase de recursos, como se vio anteriormente en el estudio literario del *Agradecimiento*.

Así pues, san Gregorio, antes de entrar en la escuela de Cesarea de Palestina, poseía alguna formación intelectual y moral adecuada al ambiente social medio en el que se desenvolvía, tal como lo demuestra el hecho de ser hermano de la esposa de uno de los consejeros del gobernador de dicha ciudad. Sin embargo, la formación religiosa del Taumaturgo no debía ser lo suficientemente amplia, como lo demuestra su ingreso en la escuela de Orígenes[260], en

258. Sobre la enseñanza de la retórica y sus características pedagógicas en la época antigua, cf. A. QUACQUARELLI, *La retórica antica al bivio*, Roma 1956.

259. *Agradecimiento...*, § 73. La retórica del Taumaturgo le lleva a autocalificarse también como «tierra descuidada,... estéril, salobre y quemada pedregosa y arenosa,... no muy apta, etc.». (*Ib.*, § 93); igualmente como «potro salvaje», que necesita ser domado (cf. *Ib.*, § 97).

260. Todo el empeño educativo de Orígenes va encaminado a la enseñanza de la filosofía, pero únicamente con el objetivo de vivir de manera auténtica la religión. Así lo recuerda el mismo san Gregorio, quien afirma: «Pero, sobre todo nos inculcaba lo que constituye la más alta cima de todas las cosas...: La sublime filosofía, que recoge... las divinas virtudes morales, de las que nace la disposición tranquila y bien ordenada de las mociones del alma» (*Agradecimiento...*, § 115).

la que recibirá una educación al respecto y según un programa escolar bien detallado, como a continuación se verá.

b) *El programa escolar*

La primera disciplina que se impartía en la escuela de Cesarea, dirigida por Orígenes, era la *Dialéctica*; es decir, el arte de discernir lo verdadero de lo falso, de definir y dividir correctamente las cosas. Esta enseñanza comprendía el estudio de la *lógica* y de la *crítica*, como las llama el mismo san Gregorio[261].

Más tarde se enseñaban las *ciencias naturales*, mediante las que el maestro «señalaba claramente las características de cada uno de los seres y los diferenciaba muy sabiamente desde sus primerísimos elementos, explicando luego su naturaleza, y la constitución y cambio del universo entero y la de cada una de sus partes»[262]. La fisiología comprendía fundamentalmente la explicación de lecciones de *geometría* y de *astronomía*[263]. La geometría habituaba la inteligencia de los alumnos a la precisión y al rigor del razonamiento mediante una base sólida[264]; mientras que mediante la astronomía, el alma no sólo se elevaba hasta Dios, sino que se preparaba contra las supersticiones y las falsedades de los astrólogos paganos. Ambas ciencias hacían más accesible el cielo, afirma san Gregorio[265]. Esta etapa escolar terminaba con el «estudio

261. Cf. *Ib.*, § 100-108.
262. *Ib.*, § 110.
263. *Ib.*, § 113s.
264. San Gregorio la denomina como «cimiento sólido y base de todo» (*Agradecimiento...*, § 114)
265. *Idem.*

de la naturaleza», «ciencia sublime y divina», que cautivaba sobremanera a los alumnos.

Se pasaba más tarde a los estudios superiores de la escuela, que eran englobados todos con el nombre comprensivo de *filosofía*[266]. Esta etapa escolar era importantísima; y la razón nos la transmite el mismo Orígenes, en la carta que escribió a san Gregorio con motivo del Discurso de éste último. El pasaje en cuestión dice lo siguiente: «Quisiera verte emplear todas las fuerzas de tu inteligencia en favor del cristianismo, que debe ser tu bien supremo. A tal fin, desearía que tomaras de la filosofía griega el campo de conocimientos que sean capaces de servir de introducción al cristianismo, y las nociones de geometría y astronomía que puedan ser útiles en la explicación de los libros santos; y si los filósofos dicen que la geometría, la música, la gramática, la retórica y la astro-

266. San Gregorio utiliza doce veces el término griego φιλοσοφία. De este uso se pueden sacar las siguientes conclusiones: en primer lugar, la gran estima que Orígenes siente por esta ciencia; de ahí que el discípulo no dude en calificarla como «noble» (cf. *Agradecimiento...*, § 3), «sublime» (cf. *Ib.*, § 115), y otros adjetivos parecidos. La filosofía es para san Gregorio, al igual que para el maestro, un ideal intelectual, cuya meta reside en el conocimiento de uno mismo (cf. *Ib.*, § 141). Pero esta φιλοσοφία, y es la segunda característica, no es sólo una doctrina de tipo intelectual, sino también y principalmente una manera determinada de vivir (cf. *Ib.*, § 75). Sin duda, ese aspecto moral presupone el intelectual, y éste informa a aquél. Es importante también destacar el apelativo con que califica el discípulo al maestro: καθηγεμών (guía) (cf. *Ib.*, § 84). Orígenes, por tanto, no era únicamente el maestro que enseñaba una doctrina, sino igualmente un modelo de vida. Finalmente, el concepto φιλοσοφία encierra determinados acentos religiosos; es decir, trasciende al hombre. Por eso dirá San Gregorio: «... ni la religión misma puede practicarla nadie en absoluto... que no haya cultivado la filosofía» (*Ib.*, § 79). Para un estudio más completo al respecto, cf. M. Merino, *Teología y filosofía en san Gregorio el Taumaturgo...*, en «ScrTh» 17 (1985) 227-243.

nomía son los auxiliares de la filosofía, nosotros podemos decir que la importancia de la filosofía se debe al carácter propedéutico de dicha disciplina respecto al cristianismo[267], que constituía la etapa última de la enseñanza de Orígenes.

Las partes más importantes en que se dividía la filosofía eran dos: la moral especulativa y la ciencia de Dios; es decir, la ética y la teodicea. Durante este período los discípulos de la escuela leían todos los autores profanos, poetas y filósofos, para aprender a sacar de cada uno de ellos aquellas partes de verdad, de belleza y de bien que pudieran tener. El maestro pensaba el triste espectáculo de incertidumbres y contradicciones que presentaban los autores paganos, haría apreciar más el don de la fe y preservaba a los discípulos de caer en un sistema particular de filosofía[268]. Únicamente se excluían de esta lectura a los autores materialistas y ateos, porque negaban la existencia de Dios y su divina Providencia[269].

Coronaba el ciclo de estudios de la escuela el curso sobre las Santas Escrituras[270]. El primer estudio de la teología consistía en el estudio de los filósofos y poetas griegos, como hemos señalado anteriormente. Pero esa

267. *Carta de Orígenes a San Gregorio Taumaturgo*, 1, 8-18. El texto griego, con la correspondiente traducción francesa, ha sido editado por H. CROUZEL, *Remerciement...*, pp. 186-195, y en versión italiana por M. MAROTTA, *Discorso...*, pp. 97ss.

268. Cf. *Agradecimiento...*, § 170. Sobre el ambiente filosófico en que vivió Orígenes, cf. J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948, pp. 85-108.

269. Cf. *Agradecimiento...*, § 152-153. Entre esos filósofos materialistas y ateos se pueden contar, entre otros, los seguidores de la escuela de Epicuro y los peripatéticos, cf. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1961, p. 26.

270. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 173-183. Ver también M. MERINO, *o. c.*, pp. 236ss.

primera etapa teológica se halla llena de dificultades[271]. Por ello es necesario el estudio de la Sagrada Escritura. La preparación filosófica no es más que eso: una preparación; pero es una preparación necesaria «para que la Palabra de Dios no penetre inerme y sin preparar en un alma indigna»[272].

Para san Gregorio, la Sagrada Escritura, como revelación divina que es, constituye la fuente infalible del conocimiento[273]. Pero la Sagrada Escritura necesita ser bien interpretada, pues es obscura y a veces enigmática, dirá el Taumaturgo; y esto por dos razones: bien por culpa del hombre, que no tiene la suficiente preparación para entenderla; bien porque Dios mismo desea tener ocultas algunas cosas[274]. El primero de los motivos expuestos por san Gregorio está tomado del mismo Orígenes, para quien constituía un grave peligro el revelar un misterio al alma que no está debidamente purificada, pues el misterio vendría a ser como un alimento excesivamente fuerte para ella[275]. La segunda razón menciona-

271. El Taumaturgo compara el estudio de la filosofía a una marisma o terreno pantanoso difícil de vadear, a una selva espesa y a un complicado laberinto (cf. *Agradecimiento...*, §§ 166-168).

272. *Agradecimiento...*, § 174.

273. La terminología empleada en el Discurso para designar a la Sagrada Escritura siempre hace referencia a su origen divino, y al respeto, veneración y autoridad con que es considerada. Así, por ejemplo, es designada con las siguientes expresiones: «sentencias sagradas» (ἱεραῖς φωναῖς) (*Agradecimiento...*, § 174); «palabra divina» (θεῖον λογίον) (*Ib.*, § 174) «sagradas escrituras» (ἱεροῖς γράμμασι) (*Ib.*, §§ 85 y 180); «oráculos puros y luminosos» (καθαρὰ τῶν λογίων φωτεινά) (*Ib.*, § 175); «profecía» (προφητείαν) (*Ib.*, § 176); «palabra mística y divina» (λόγον μυστικόν καὶ θεῖον) (*Ib.*); «sagrada palabra» (ἱέρος λόγος) (*Ib.*, § 38 y 53); etc.

274. Cf. *Agradecimiento...*, § 174.

275. Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaisance mystique»*, Paris 1961, pp. 155-166.

da abarca dos alternativas: o porque el hombre se encuentra apartado de Dios, o porque es mucho el tiempo que le separa del de los autores inspirados de la Sagrada Escritura. En estas dos últimas hipótesis, se necesita un intérprete (ἑρμηνεύς) para entender claramente la Palabra de Dios[276].

Una vez terminado el estudio de la Sagrada Escritura acaban los años de permanencia en la escuela en aquel verdadero paraíso de delicias, como san Gregorio llama a aquellos años escolares junto al maestro de Alejandría[277]. Se sabe que la formación del Taumaturgo siguió después otros derroteros, según atestigua la carta que le escribió el mismo Orígenes[278], pero el Discurso no transmite ninguna otra referencia respecto al programa escolar desarrollado en Cesarea de Palestina.

4. *Agentes, método y medios de la educación*

El programa escolar descrito en el Discurso tiene como objetivo final el conocimiento de Dios y de las «cosas divinas»[279]. La vida en la escuela de Orígenes,

276. Este papel de intérprete de la Sagrada Escritura es el que desempeña Orígenes en la escuela de Palestina. Por ello, san Gregorio afirma: «Este hombre —se refiere a Orígenes—, pues, ha recibido de Dios el mejor regalo y la participación más grande del cielo: ser intérprete de las palabras de Dios a los hombres; entender las cosas de Dios como si Dios mismo hablara, y enseñarlas a los hombres como si los hombres mismos las escucharan (de Dios)» (*Agradecimiento...*, § 181).

277. Cf. *Ib.*, § 184.

278. Se trata de la carta de Orígenes al Taumaturgo mencionada más arriba.

279. *Agradecimiento...*, § 181. San Gregorio utiliza la expresión τὰ Θεοῦ para indicar de manera general todo lo referente a Dios.

tanto en su vertiente intelectual como moral, tendía a la divinización de los discípulos. La descripción completa de la naturaleza de esa divinización excede el trabajo de estas páginas; basten, sin embargo, unas breves pinceladas al respecto: cuando el ser humano se purifica, se vuelve hacia Dios, haciéndose «una sola y la misma cosa» con Él[280]. En el conocimiento de uno mismo, repite san Gregorio, el alma percibe la inteligencia divina de la que aquella participa; el alma no es sino una imagen divina. Éste es el comienzo, inefable para ella (el alma), de esa divinización[281].

Ésa era la meta que pretendía alcanzar el programa impartido en la escuela de Cesarea de Palestina. Pero, ¿quiénes se encargaban de llevarlo a la práctica? ¿De qué manera? ¿Con qué instrumentos se contaba? Todos estos interrogantes encuentran las correspondientes respuestas en las páginas del Discurso de san Gregorio, como a continuación se verá.

Respecto a los educadores, san Gregorio menciona varios en su discurso. Así, se refiere a Dios mismo, al Verbo y al Ángel Custodio como verdaderos pedagogos[282]. También es mencionado un gramático[283] y un orador[284] como personas encargadas de la educación del Taumaturgo; igualmente sus padres ocuparon una labor destacada en dicha tarea educativa[285]. Sin embargo, dadas

280. Cf. *Ib.*, § 33.
281. *Ib.*, § 142.
282. El término παιδαγωγός, aplicado al verbo de Dios y al Angel custodio, ha sido puesto de relieve anteriormente, cf. *ut supra*, el análisis terminológico de παιδεύειν, p. 41s.
283. Cf. *Agradecimiento...*, § 58.
284. Cf. *Ib.*, § 56.
285. Cf. *Ib.*, §§ 48 y 56.

las características del discurso, san Gregorio siente una especial fascinación por Orígenes, y es la figura de este último la que de alguna manera llena todas las páginas del *Agradecimiento*.

Ciertamente que san Gregorio no menciona ni una sola vez, si se exceptúa el título del discurso, el nombre propio de la persona que dirigía en Cesarea de Palestina la escuela a la que asistió, juntamente con su hermano Atenodoro. Pero no se puede decir lo mismo respecto a lo que en nuestros tiempos se ha dado en llamar «el alma del educador»[286] de dicha escuela. En efecto, la admiración del discípulo por el maestro le lleva a decir al comienzo de su discurso: «... tengo intención de decir alguna cosa acerca de un hombre que se muestra y tiene la apariencia de hombre, pero que realmente se encuentra (...) despojado de su condición humana gracias a una mayor dignidad que da a entender el tránsito a lo divino»[287]. Es decir, san Gregorio considera a su maestro Orígenes como un bienaventurado hombre que goza de cualidades divinas.

De las cualidades materiales o físicas, al igual que de las condiciones familiares y sociales del maestro, san Gregorio no refiere ningún testimonio, pues «no vengo a ensalzar su origen —refiere el Taumaturgo—, ni el vigor o la hermosura de su cuerpo»[288]. Todas estas cosas no son las más importantes, añadirá poco después[289]. Lo que realmente le interesa al discípulo es «recordar lo que hay de más divino en este hombre, lo que por naturaleza

286. K. SCHALLER, *Educador*, en «Diccionario de Ciencias de la Educación», vol. 1, Madrid 1983, p. 331.
287. *Agradecimiento...*, § 10.
288. *Ib.*, § 11.
289. *Ibidem.*

se asemeja en él a Dios»[290]. San Gregorio refiere lo más importante que recuerda de Orígenes, según él mismo afirma[291], pero ello no le impide bajar a la enumeración de una serie de cualidades anímicas del maestro.

Todas las cualidades que el Taumaturgo aplica al maestro se pueden agrupar en tres tipos. El primero es el que se refiere a las cualidades personales de Orígenes. En efecto, san Gregorio no tiene reparo alguno en calificar de «sagrado varón»[292] a su maestro, y de «sagradas» sus lecciones[293]. Orígenes, según el discípulo, es un predilecto de Dios, puesto que «la Divinidad le regaló sólo a él (Orígenes), más que a la mayoría de los hombres, o quizás a todos, de innumerables bienes»[294], convirtiéndole en «su amigo e intérprete» (φίλον καὶ προήγορον)[295]. Es comparado igualmente a un «nuevo David»[296], para indicar la superioridad del maestro respecto a los alumnos. Su vida es calificada de «bienaventurada»[297]. Para el Tau-

290. *Ib.*, § 13.
291. *Ibidem.*
292. *Ib.*, § 63. En otro lugar del discurso, el Taumaturgo califica a su maestro de «respetuoso y discretísimo oyente de Dios» (*Ib.*, § 174).
293. Cf. *Ib.*, § 204. En ambos casos, san Gregorio utiliza el adjetivo ἱερός, que no significa únicamente sagrado o piadoso, sino «santo» o que tiene estrecha relación con lo que es santo. Cf. G. SCHRENK, Ἱερός, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. IV, pp. 739-764.
294. *Agradecimiento...*, § 82.
295. *Ib.*, § 83. Un poco después, san Gregorio dirá: «Dios le ha honrado también a él (Orígenes) como amigo y le ha constituido en intérprete suyo» (*Ib.*, § 176). Y también: «Este hombre, pues, ha recibido de Dios el mejor regalo y la participación más grande del cielo: ser intérprete de las palabras de Dios a los hombres...» (*Ib.*, § 181).
296. *Ib.*, § 92.
297. *Ib.*, § 131. El término utilizado por san Gregorio es μακάριον, que en la literatura clásica se aplicaba exclusivamente a los dioses, para designar la sublime felicidad de una vida en la que no existen preocupaciones y contratiempos de ningún género. También en los escri-

maturgo, Orígenes «era ejemplo de sabio» (παράδειγμα... σοφοῦ)[298], «amigo y pregonero de las virtudes (φίλος τῶν ἀρετῶν καὶ προήγορος)[299]. El maestro era experto en todo, nada le era extraño ni desconocido y poseía una gran seguridad en sí mismo[300]; y por todo ello, Orígenes era digno de todo crédito[301].

Como puede observarse por los breves trazos entresacados del discurso, la personalidad de Orígenes, tal como la dibuja san Gregorio, abarca los factores intelectuales, volitivos y sentimentales; pero lo que más destaca en esa figura son los matices transcendentales, que determinan una peculiar actitud del maestro. Así era, según el Taumaturgo, el hombre que dirigía la escuela a la que él asistió en Cesarea de Palestina. Sin embargo, no acaban aquí las cualidades de Orígenes. En un segundo grupo se pueden encerrar aquellas otras que dicen relación a la incidencia entre maestro y discípulo.

En efecto, desde este segundo punto de vista, una lectura rápida por algunos pasajes del Discurso de san Gregorio podrá mostrar otra perspectiva de la gran figu-

tos bíblicos, el adjetivo μακάριος describe la excelsa felicidad de Dios, y hace referencia a la vida que está fuera del dolor y de la caducidad terrena. Aplicado a la vida humana el adjetivo griego viene a ser un atributo de la esperanza cristiana; el hombre es μακάριος si se desenvuelve en el círculo de Dios y, de alguna manera, participa ya de la felicidad divina.

298. *Ib.*, § 136.

299. *Ib.*, § 147.

300. Cf. *Ib.*, § 171. San Gregorio hace mención en este párrafo del amplio campo de conocimientos que poseía su maestro. Unas líneas más abajo, el Taumaturgo dirá: «En verdad, recogía y nos confiaba todo lo útil y verdadero de aquellos filósofos; y excluía todo lo que era falso...» (*Ib.*, § 172s.).

301. *Ib.*, § 177.

ra que es Orígenes. Así, por ejemplo, el maestro es señalado como «la causa de todos nuestros bienes»[302]; sin duda, san Gregorio tenía presente que el encuentro con Orígenes había cambiado por entero su vida[303]; desde el primer momento se sintió atraído, como por una fuerza irresistible, por el maestro[304]. Orígenes ejercía esta atracción sin violencia alguna, sino mediante «el aguijón de la amistad»[305], que lanzaba de forma suave cada vez que conversaba con sus discípulos. También expresa el Taumaturgo la naturaleza de esa amistad: «No trataba de engañarnos inútilmente con sus palabras, sino de salvarnos (σῴζειν)[306] con hábil, caritativa y buena intención, y de hacernos partícipes de los bienes de la filosofía»[307].

302. *Ib.*, § 71.

303. Al comienzo del capítulo VI, afirmará: «Él mismo —se refiere a Orígenes— nos acogió desde el primer día, pues ese fue para mí el primero y el más valioso de todos los días, si se puede decir: aquel en que por primera vez comenzó a salir el verdadero sol para mí...» (*Ib.*, § 73). San Gregorio no tiene inconveniente alguno en señalar que la iniciativa partió del maestro, como lo indica la utilización del participio pasivo ὑποδεζάμενος (siendo acogido).

304. Cf. *Ib.*, § 78.

305. *Ib.*, § 81. San Gregorio utiliza la expresión φιλίας... κέντρον, para indicar la delicadeza del maestro y el eficaz resultado de su acción, lo mismo que la punción de la abeja. Sobre los distintos significados que adoptó el término κέντρον a lo largo de la literatura antigua, cf. L. SCHMID, Κέντρον, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. V, pp. 333-350.

306. Tres veces aparece en el Discurso este verbo griego; junto la que aquí citamos también puede verse en § 204 (dos veces). El significado de σῴζειν no debe ser entendido exclusivamente en clave teológica; en el presente pasaje es sinónimo de «preservar», «defender» de una situación peligrosa. Sobre los diversos significados que puede adoptar la forma verbal, cf. W. FPESTER, Σῴζω, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. XIII, pp. 447-458.

307. *Agradecimiento...*, § 81.

Grande tuvo que ser esa amistad entre maestro y discípulo, ya que fue la causa de un completo giro en la vida de éste último. «Tocado yo muy mucho por este amor —dice san Gregorio—, decidí renunciar a todas las tareas y estudios que nos interesaban, entre otros, los de mis hermosas leyes, así como a la patria y a la familia... Una sola cosa me era estimada y querida: la filosofía y este hombre divino, que era su maestro»[308]. Esa amistad durará para siempre, pues, aunque la distancia separe al maestro y al discípulo, las ataduras que los unen están por encima del tiempo y del espacio[309].

Para explicar lo que Orígenes era para sus alumnos, san Gregorio afirma: «Resumiendo, él (Orígenes) era para nosotros un verdadero paraíso, semejante al gran paraíso de Dios, en el que no teníamos que cultivar la tierra..., ni alimentar nuestros cuerpos...; sino sólo acrecentar las excelencias del alma, y..., plantados cual árboles sazonados, o injertados para nosotros por el Autor del universo, estábamos alegres y éramos dichosos»[310]. Sin duda, el Taumaturgo tenía muy bien aprendido lo que significaba el «gran paraíso de Dios». Más de una vez oiría las citas veterotestamentarias explicadas por Orígenes sobre diversos motivos paradisíacos: su gran fertilidad[311], su abundancia de agua[312], etc.; las lecciones del maestro sobre el gran paraíso de Dios[313] habrían dejado su huella en la memoria de san Gregorio, y por su mente pasarían frecuentemente: la paz que allí reinaba entre los hom-

308. *Ib.*, § 84.
309. Cf. *Ib.*, § 92.
310. *Ib.*, § 183.
311. Cf. *Os.* 2, 24; *Am.* 9, 13; *Is.* 7, 15; *Jl.* 4, 18; etc.
312. Cf. *Is.* 35; 41, 18ss.; *Ez.* 47, 1-12; *Sal.* 46, 5; *Za.* 14, 8; etc.
313. Cf. *Gn.* 3, 23; 13, 10; *Ez.* 28, 13; 31, 8; etc.

res[314], entre los animales[315] y con los hombres y ani-
ales entre sí[316]; la larga vida que allí existía[317]; la
isencia de enfermedad[318] y de muerte[319]; la comunión
on Dios[320]; etc... Todas estas características eran otras
antas cualidades de la personalidad de Orígenes; de todas
las tuvo la oportunidad de gozar san Gregorio[321].

Finalmente, otro grupo de cualidades que descue-
an en la personalidad del maestro de Alejandría son las
ue se refieren más directamente a su labor educativa. És-
s forman un tercer grupo, y podrían ser denominadas
omo características metodológicas o didácticas de Oríge-
es. San Gregorio es bastante explícito en este caso, y no
ría para menos si se tiene en cuenta la finalidad de su
iscurso.

Desde este punto de vista, la prudencia y el cuida-
o (πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν) son dos cualidades que desta-
an en el maestro alejandrino. Y estas cualidades no sólo
ponían de manifiesto en la exposición de los temas
ue constituían los contenidos del programa escolar, sino
a la misma relación personal entre maestro y discípulos,
omo el mismo san Gregorio afirma[322]. Así, pues, la vo-
ación pedagógica de Orígenes se fundamentaba en el res-
eto más grande hacia la persona del discípulo. Todas sus

314. Cf. *Is.* 2, 4; 9, 6; *Mi.* 5, 9s.
315. Cf. *Is.* 11, 6s.
316. Cf. *Is.* 11, 8.
317. Cf. *Is.* 65, 20. 22.
318. Cf. *Za.* 8, 4.
319. Cf. *Is.* 25, 8; 26, 19.
320. Cf. *Os.* 2, 21s.; *Jr.* 31, 31-34.
321. Cf. *Agradecimiento...*, § 184.
322. Cf. *Ib.*, § 72. El sentido de πρόνοια es más intelectual que mo-
l; sobre su uso en la antigua literatura, cf. J. BEHM, Πρόνοια, en G.
TTEL-G. FRIEDRICH, *o. c.*, vol. III, pp. 1012-1220.

argumentaciones[323] tenían como finalidad el ejercicio de la libertad responsable de los alumnos; por todo ello no dudaba en ensalzar a todos los filósofos a fin de que los educandos supieran discernir «cuál es el verdadero bien que el hombre debe perseguir, y cuál es el verdadero mal que debe rechazar»[324], que es lo que realmente le importaba señalar. La prudencia y el cuidado para con los alumnos llevará a Orígenes a rechazar en su proceder educativo la lectura de los filósofos ateos[325].

Otra de las cualidades didácticas de Orígenes era su exposición sencilla y llena de fuerza. San Gregorio afirma explícitamente: «con sencillez (ἀτεχνῶς) nos inmovilizó arteramente, y con una fuerza divina (θείᾳ δυνάμει)»[326]. La frase primera señala cómo la destreza educativa del maestro se conjugaba con la sencillez[327]; mientras que la segunda expresión indica la eficacia del proceder de Orígenes. Para indicar esta eficacia de la tarea educativa del maestro alejandrino, san Gregorio recurre a una expresión del fundador de la antigua Academia griega; «mágicamente hipnotizados»[328]. Parece que la intención del Taumaturgo no es otra que poner al mismo nivel educativo a Platón y a Orígenes. Es verdad que esta equipara-

323. Cf. *Ib.*, § 74.
324. *Ib.*, § 75.
325. Cf. *Ib.*, § 152.
326. *Ib.*, § 80.
327. Esta sencillez ha de entenderse como sinónimo de naturalidad. La labor didáctica de Orígenes se desarrollaba sin «tecnicismos» sofisticados. Así lo da a entender el prefijo «a», que es privativo.
328. *Agradecimiento...*, § 80; cf. PLATÓN, *Menon*, 80a. El contexto exige la traducción del término καταγεγοητευμένους por «mágicamente hipnotizados», y no por «embaucados, engañados». Estos últimos significados difícilmente podrían conciliarse con la «sencillez» a la que alude san Gregorio.

ón de los dos grandes maestros no es atestiguada explítamente por san Gregorio, pero quizá tampoco pueda r rechazada en absoluto, como lo da a entender el uso dicha expresión.

Un texto del *Discurso*, que parece destacar entre tos aquellos que hacen referencia al espíritu profesional l maestro, es el siguiente: «... tan pronto como descuía (Orígenes) en nosotros algo útil, provechoso y efiz, él excava (ἔσκαλλεν), movía la tierra (ἀνέστρεφεν), reba (ἐπόριζεν), todo lo removía (ἐκίνει); nos aplicaba todo arte y cuidado (τέχνην καὶ ἐπιμέλειαν), y así nos cultiba... todo lo salvaje que producía exhuberante nuestra na turbada, desordenada e impetuosa, él lo podaba to- y lo arrancaba con argumentos y prohibiciones λέγχοις καὶ τῷ κωλύειν)»[329]. Según el testimonio del umaturgo podría afirmarse que la tarea del maestro sie los mismos caminos que los del buen labrador: examina la tierra, las posibilidades que encierra; luego la prera mediante una buena arada para mullirla y arrancar mismo tiempo todo aquello que pueda impedir el ıen crecimiento de lo sembrado; más tarde la riega, es cir, la da nuevas fuerzas con el poder del agua; finalente esa tierra es sembrada con buena semilla y se conrtirá en fértil y provechosa. Efectivamente, Orígenes amina las posibilidades de los alumnos, corrige las innaciones desviadas y, finalmente orienta hacia la rdad.

Para señalar el método utilizado por el maestro aleıdrino es suficiente transcribir las mismas palabras de ı Gregorio. En este punto, el Discurso es sencillo y ıro: «Nos enderezaba de forma socrática y nos domaba

329. *Agradecimiento...*, § 95-96.

con su palabra... Cuando nos vio aptos y nos preparó adecuadamente para recibir las palabras de la verdad, entonces, como tierra bien trabajada y mullida, dispuesta «para hacer brotar las semillas recibidas, él las echaba a manos llenas, buscaba el momento oportuno para sembrar, de igual manera que ponía cuidado en todo, haciendo cada cosa a su debido tiempo y con las palabras apropiadas»[330]. Y a continuación san Gregorio añade: «Cuanto de débil e ilegítimo tuviera nuestra alma..., procuraba él cercenarlo y aliviarlo con sutiles palabras y maneras de razonar, propias de un lógico aprendizaje»[331].

La labor educativa de Orígenes no consistía únicamente en explicar la teoría de lo que enseñaba sino que era la práctica misma su primordial lección. Por ello dirá san Gregorio: «nos incitaba más con los hechos que con las palabras»[332]. Así, por ejemplo, lo que procuraba el maestro no era el aspecto especulativo de las virtudes, sino su puesta en práctica, su ejercicio[333].

A manera de conclusión se puede decir que el quehacer educativo de Orígenes, comprendía tres estadios: la observación del alumno, su modo de enseñar, y los contenidos enseñados; juntamente con las perfecciones adquiridas por los educandos. En este apartado interesa únicamente el segundo, es decir las formas y medios didácticos empleados por el maestro alejandrino. De una manera general podría decirse que la forma socrática o dialógica[334]

330. *Ib.*, § 96-99.
331. *Ib.*, § 100.
332. *Ib.*, § 126. Pueden verse igualmente los parágrafos 133, 135 y 171.
333. *Ibidem.*
334. El mismo san Gregorio utiliza la expresión σωκρατικῶς, *cf. Agradecimiento...*, § 97.

ınstituye el método didáctico utilizado por Orígenes. ›r lo que se refiere a los medios subjetivos se pueden ñalar todas aquellas cualidades personales de Orígenes, ıteriormente descritas; quizás puedan destacarse entre das ellas la ciencia y la prudencia por su mayor inci- :ncia en el buen hacer del maestro. De todas formas ›dría decirse que es la misma personalidad de Orígenes, ediante el ejemplo de su propia conducta, el mejor y ayor medio didáctico con que cuenta, según los testi- onios entresacados del *Discurso*. Entre los medios didác- :os objetivos, también llamados instrumentos, san Gre- ›rio menciona en su Discurso algunos: la escuela de :recho de Beyruth[335] y la de Roma[336]; también se seña- la existencia de una escuela de gramática y de retóri- [337]. Tampoco se pueden olvidar, en este orden, otros edios didácticos como los libros, los mismos compañe- s de san Gregorio, etc., etc..

La educación como perfeccionamiento humano

Como se ha visto, por todo lo dicho anteriormen- , el concepto de educación que poseía Orígenes era el : modificar a sus discípulos. Pero esta modificación te- a un determinado sentido, una finalidad concreta; esta rección era un perfeccionamiento del hombre, es decir, ı camino hacia la perfección. Desde esta perspectiva, la .ucación origeniana, según lo atestigua el discurso, es ción y es efecto. Hasta aquí, se ha visto la naturaleza : esa acción; ahora es el momento de detenerse en exa-

335. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 62, 68, y 73.
336. *Ib.*, § 64.
337. Cf. *Ib.*, §§ 56 y 58.

minar el efecto o los valores implicados en la educación impartida por el maestro alejandrino en la escuela de Cesarea de Palestina. Con otras palabras: anteriormente se ha visto cómo la educación actúa sobre los educandos; ahora, a manera de conclusión, se verá el nuevo modo de ser originado en el discípulo, en virtud de la tarea educativa ejercida sobre él. Se ha dicho en páginas anteriores, que la educación se refiere al hombre, al educando; pero, ¿se refiere a todos los aspectos del ser humano?

Para responder adecuadamente al interrogante planteado, conviene deslindar el campo de investigación. Así, puede decirse que el Taumaturgo nunca refiere el perfeccionamiento educativo como dirigido al hombre en cuanto ser físico; es decir, a Orígenes no le interesaban ni la forma externa, ni la extensión, ni las propiedades físicas o químicas de sus discípulos. Más bien, como ya se ha visto, la finalidad educativa del maestro lo constituye el perfeccionamiento de las facultades superiores de sus discípulos, o sea, lo que éstos tienen de específicamente humano. Así, la educación en el quehacer de Orígenes tiene como objetivos inmediatos la inteligencia y la voluntad humanas, potencias o facultades que debidamente armonizadas perfeccionan a la persona, que es el sujeto al cual se atribuyen las operaciones de aquellas[338].

Este perfeccionamiento de las facultades superiores del hombre hay que entenderlo como un proceso de asimilación cultural. Y para san Gregorio, la verdadera cultura no es la de los oradores puritanos que se guardan de no pronunciar barbarismos, sino la que se sigue de la ló-

338. San Gregorio utiliza el término ψυχή para expresar lo que hoy entendemos por personalidad, pues según él, lo que mejor define al hombre es su espiritualidad, es decir, su alma.

gica y del estudio profundo de las cosas[339]. Únicamente los hombres que practican los conceptos aprendidos pueden ser llamados cultos, y no serán engañados fácilmente[340]. La oratoria, dirá san Gregorio al comienzo de su discurso, si no va acompañada de un sentimiento profundo que se manifieste en la acción, es una tarea inútil y vana, sin valor ni significado alguno[341]. Lo mismo habría que decir respecto a la filosofía: el Taumaturgo ha aprendido de Orígenes que la filosofía es la ciencia más importante y necesaria para llevar una vida auténticamente piadosa[342]; pero también denuncia la insuficiencia de la filosofía de la época, que, desde un plano eminentemente educativo, acostumbraba a enunciar los juicios, sin examinar, no ya los aspectos más profundos, sino tampoco los más evidentes[343]. La investigación debe ser objetiva[344], de lo contrario se convertirá en discusiones y sutilezas inútiles que conducen fácilmente al ridículo[345].

Otro aspecto a tener en cuenta es el indicado por el Taumaturgo en la siguiente frase: una disciplina es vana e inútil, «si las palabras no hubieran estado acompañadas por los hechos»[346]. Según los testimonios del *Discurso*, Orígenes (y éste es otro de los ideales educativos del maestro alejandrino) tenía un concepto integral del hom-

339. Cf. *Agradecimiento...*, §§ 106-108.
340. Cf. *Ibidem.*
341. Cf. *Ib.*, §§ 1-8.
342. Cf. *Ib.*, §§ 79 y 178.
343. Cf. *Ib.*, §§ 95, 96, 162, 163, 172 y 173.
344. San Gregorio afirma que Orígenes «no sólo nos enseñaba lo evidente y manifiesto, y que a veces es engañoso y sofisticado, sino a indagar el interior de cada cosa, no fuese que contuviera algo hueco...» (*Agradecimiento...*, § 105).
345. Cf. *Ib.*, § 103.
346. *Ib.*, § 123.

bre y de su educación. Podría decirse que la cúspide de la educación origeniana se halla en la tesis del equilibrio entre la acción y la palabra. En definitiva, de la armonía de la persona humana.

De la relación entre la palabra y acción nace la virtud de la prudencia, de la templanza y de la fortaleza; precisamente se denomina virtud porque se manifiesta en los hechos[347]. Orígenes no cesa de exhortar a sus discípulos la necesidad de practicar las virtudes; el maestro alejandrino no es un simple profesor que enseña unos contenidos teóricos sobre una determinada moral, sino que es un auténtico maestro que con su propia conducta ayuda a los alumnos a desear y poseer las virtudes más importantes para el hombre. Entre éstas, san Gregorio menciona las cuatro virtudes clásicas de los filósofos griegos: la prudencia, la templanza, la justicia y la fortaleza[348], además de otras como la sabiduría, la paciencia, la piedad, etc.

Todos estos aspectos educativos de Orígenes no tenían otra finalidad que la de perfeccionar las facultades espirituales de sus alumnos. Y esta perfección no incluía únicamente el que los educandos se hicieran semejantes a sus educadores, sino también y sobre todo que gozaran de su propia autonomía, que fueran conscientes de su dignidad y que se abrieran hacia Dios mismo. En definitiva, el ideal supremo de la tarea educativa de Orígenes es la divinización del hombre, rectamente entendida; es decir, como esfuerzo humano por parecerse a Dios. A este fin concurren tanto la inteligencia humana[349], como

347. Cf. *Ib.*, §§ 123-126.
348. Cf. *Ib.*, § 122.
349. Cf. *Ib.*, § 142.

la práctica de las virtudes[350], pues «pienso —dirá san Gregorio— que no es otra la finalidad de las cosas, sino, hechos semejantes a Dios con espíritu puro, acercarnos a Él y permanecer en Él»[351]. Éste es, a fin de cuentas, el resultado del perfeccionamiento humano conseguido por la labor educativa de Orígenes, tal como la testimonia el Discurso pronunciado por san Gregorio al despedirse de la escuela que el maestro alejandrino había establecido en Cesarea de Palestina.

350. Cf. *Ib.*, § 149.
351. *Ibidem.*

Gregorio Taumaturgo

DISCURSO DE AGRADECIMIENTO A ORÍGENES*

* Pronunciado en Cesarea de Palestina, al volver a su patria, una vez acabada su formación junto a Orígenes.

1. *Vacilaciones para hablar*[1]

1. Buena cosa es el silencio para la mayoría, en determinadas circunstancias; no obstante, para mí es ahora lo mejor, puesto que, voluntariamente o no, me encuentro amordazado y obligado a callar. **2.** Efectivamente, no estoy preparado y soy un inexperto en esos elegantes y bien preparados[2] discursos, que se leen o componen con expresiones escogidas y términos versados, libremente expuestos. Puede suceder que no esté bien dotado por la naturaleza, para realizar algo lúcido y esmerado, tarea realmente helénica[3]. **3.** Además, hace ya ocho años que no he pronunciado, ni he escrito en absoluto discurso alguno, ni grande ni pequeño; tampoco he escuchado personalmente discurso de algún otro escritor y orador, ni panegírico ni disputa presentados públicamente, excepto los de esos maravillosos hombres que se han dedicado a la noble filosofía[4]. **4.** Y, en verdad, que, teniendo en

1. Los títulos de los distintos apartados son nuestros, y se relacionan con los capítulos de la edición de Koetschau. Los números arábigos corresponden a los parágrafos de la misma edición.
2. Literalmente: «bien dispuesto». Puede referirse a la preparación considerada en sí misma, o también a la exposición del discurso.
3. Expresión que ha de entenderse figuradamente como «difícil».
4. Quizás —afirma E. MAROTTA, *Discorso*..., p. 48, nota 2— el orador se refiera a los colaboradores de Orígenes, Teoctisto y Firmiliano, obispos respectivamente de Cesarea de Palestina y Cesarea de Capadocia.

poco tanto la elocuencia como la buena apariencia de los términos, y posponiendo a un segundo lugar las dicciones, se esfuerzan en examinar la realidad[5] misma, como es en sí, y luego la dan a conocer con todo rigor[6]. **5.** Y no es que no quieran, me parece, o prefieran excasamente expresar los pensamientos nobles y rectos, en bello y bien compuesto discurso; todo lo contrario, no son capaces de abarcar al mismo tiempo, y con la misma fuerza, pequeña y humana, la virtualidad sagrada y divina del pensamiento[7], y a la vez el discurso elegante respecto a la dicción: privilegio característico de dos hombres diversos y, en cierta medida, muy opuestos. **6.** Porque si es cierto que se dice que el silencio es de alguna manera compañero y colaborador de la reflexión y de la investigación, la elegancia y sonoridad[8] del discurso no han

5. Traducimos el término πράγμα por «realidad», siguiendo la pauta marcada por Clemente de Alejandría (*Strom.*, VI, 17; VII, 8; etc.) y por el mismo Orígenes (*Contra Celso*, 8, 12). Sobre el diferente significado transmitido por Platón y el maestro del Taumaturgo, cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris 1961, pp. 36ss.

6. Cf. §§ 87ss.

7. El autor se refiere a la distinción entre la forma y el contenido, ya mencionadas en *1 Co.* 4, 19-20. También Orígenes (*Comm. in Ioan.*, 19, 10: GCS IV, 309) se había detenido en la fuerza de los pensamientos. Gregorio repite las ideas del maestro: la eficacia no se encuentra en las palabras, sino en la realidad misma, como más tarde dirá explícitamente; cf. *ut infra*, § 107.

8. A. BRINKMANN, en lugar de εὔοχον, propone εὔτροχον (ágil, rápido) e incluso ἔξοχον (elevado). Por otra parte, E. ORTH, *Varia critica*, en «Helmántica» 6 (1955) 76, prefiere leer εὔστοξον, refiriéndose a aquel que pretende un buen fin; así se encuentra en PLATÓN, *Leg.*, 792 d; ARISTÓTELES, *Top.*, VI, 14, 6; Id., *Rethor.*, III, 11: PLUTARCO, *Vit. Phoc.*, 17; etc. Orth piensa que Gregorio utilizó εὔστοχον, siguiendo el empleo dado a este vocablo por los otros autores más antiguos. No obstante, algunos críticos modernos se inclinan por la lectura de εὔηχον (armonioso); cf. PG 10, 1052 C.

de ser buscadas sino en la dicción misma y en su ejercicio[9].

7. Y también otro aprendizaje aflige en buena parte mi espíritu y me enreda la lengua en la boca[10], al pretender decir lo más mínimo en griego: en efecto, nuestras leyes, por las que se gobiernan los negocios de todos los hombres que actualmente se encuentran bajo el dominio romano no están compuestas[11], ni se aprenden sin esfuerzo. Estas leyes, pues, son sabias y precisas, abundantes y excelentes y, en una palabra, muy helénicas: sin embargo, son expuestas y enseñadas[12] en un latín, ciertamente admirable, grandioso y en total consonancia con la majestad del imperio, pero, por ello mismo, difícil para mí. **8.** No me sería posible, por tanto, hablar de otra manera, aunque alguna vez yo me lo propusiera. No obstante, ya que nuestras expresiones no son otra cosa que

9. Literalmente: «la que se contiene en sonidos y en el ejercicio de los mismos».

10. Literalmente: «la boca encadena la lengua».

11. En las versiones latinas de J. Sirmond y de L. Rhodomann, al igual que la anotación de Casaubon, el término συγκείμενοι expresa la institución legal, en oposición a su estudio (ἐκμανθανόμενοι). Bengel se refiere a la conciliación de leyes discordantes. Por nuestra parte, pensamos que el adjetivo «compuesto» encierra ambos significados, es decir, «hecho» y «acoplado».

12. El verbo παραδίδωμι significa «confío, transmito» (cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950, p. 1461). Traslaticiamente también puede traducirse por «enseño, instruyo» (cf. JUSTINO, *Dial.*, 41, 1; ORÍGENES, *Hom., 6, 2 in Ier.*; *Ibid.* ., 20, 5; etc.). Sobre el contenido de dicho término puede consultarse los trabajos de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la litterature des trois prémiers siécles*, Gembloux 1933; P. SMULDERS, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, en «RSR» 40 (1952) 41-62; J. DANIÉLOU, *La tradition selon Clément d'Alexandrie*, en «Augustinianum» 12 (1972) 5-18; etc.

imágenes de lo que nuestra alma experimenta, hemos de reconocer a los que son capaces de hablar, no sólo como a unos buenos pintores y dueños de la técnica más depurada, sino también ricos en la profusión de colores, que pueden pintar sin dificultad alguna tanto cuadros uniformes como policromados, y muy bellos por la diversidad de sus colores[13].

2. *Agradecimiento a Dios por el encuentro con Orígenes*

Nosotros, en cambio, como pobres que somos, desconocemos la preparación de los tintes, bien porque nunca los hayamos poseído, bien porque quizá los hayamos perdido: así, pues, nosotros, como quien pinta con carbón o arcilla[14], es decir, con términos y expresiones vulgares, como son nuestras costumbres, hemos de imitar, según nuestra capacidad, los modelos primeros de los accidentes de nuestra alma, esbozándolos con nuestras vulgares palabras, e intentando reproducir las imágenes de las impresiones anímicas, sino de una forma clara y adornada, al menos como con pintura de carbón[15]. Y si se

13. La expresión τῶν ἀνθῶν es un neologismo utilizado por nuestro autor. Literalmente significa «flor», pero el Taumaturgo emplea el término con la acepción de «color, tinte».

14. La imagen es típicamente origeniana (cf. *Comm. in Ioan.*, IV, 2: GCS IV, 98), y se remonta a *2 Co.* 4, 7.

15. Expresa la idea de la obscuridad del discurso mediocre respecto al de los buenos oradores. El vocablo se encuentra acuñado a la manera de los sustantivos γεωγραφία, ζωγραφία, τοπογραφία, εἰκονογραφία, etc., con la notable variante de que el primer componente —el sustantivo ἀνθραχο— no expresa ya, como en los anteriores, el objeto, sino el instrumento. El neologismo equivale no a «la descripción de», sino a «la descripción por medio de». Aquí significa, sin duda, cuanto el orador ha mencionado poco antes, al poner de relieve la propia inca-

presenta algo de buen ver y elocuente, lo acogeremos de buen grado, una vez que también lo hayamos examinado a fondo.

9. Existe también, finalmente, un tercer motivo que nos dificulta y detiene mucho más que los otros, y sencillamente nos obliga a guardar silencio: se trata del argumento mismo por el que nos hemos decidido a hablar ya de antemano. No obstante, dudo y tengo mis temores. **10.** Efectivamente, tengo intención de decir alguna cosa acerca de un hombre que se muestra y tiene la apariencia de hombre, pero que realmente se encuentra, para quienes saben juzgar bien, despojado de su condición humana en virtud de una mayor dignidad que da a entender el tránsito a lo divino[16]. **11.** En realidad, no vengo a ensalzar su origen, ni el vigor o la hermosura de su cuerpo; es por esto por lo que me retraso y doy largas con desmedida preocupación. Esas cualidades son encomios de adolescentes, quienes, teniendo una capacidad reflexiva inferior, no hablan conforme a los merecimientos. **12.** Jamás nos propondremos hablar con aparente solemnidad y con aspecto de cierto decoro[17] sobre cosas

pacidad respecto a la de los oradores dignos de tal nombre. Gregorio, pues, muestra cierta perplejidad pronunciando el elogio del maestro. Perplejidad ciertamente injustificada, como dirá luego (cf. § 12), si pretendiera elogiar la belleza y fortaleza física, como hacen los adolescentes. Sobre el particular, cf. E. MAROTTA, *I Neologismi...*, p. 242.

16. Lo que Gregorio parece afirmar es que las cualidades de su maestro son las mismas que las de los bienaventurados en el cielo.

17. Los adverbios σεμνοειδῶς y ἀξιοπρεπῶς («dignamente» y «convenientemente») son otros tantos neologismos del Taumaturgo, y juegan un papel relevante dentro del contexto. El orador, en antítesis a la gravedad del argumento propuesto, los crea casi inconscientemente sobre la base de los adjetivos σεμνοειδής, otro neologismo del Taumaturgo (cf. § 103), y ἀξιοπρεπής, de uso clásico (cf. Jenofonte, *Con.*, 8, 40) y también cristiano (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA *Epist. ad Rom.*,

inestables e inconsistentes, que fenecen rápidamente y de mil maneras; ni siquiera hablaríamos pausadamente, para que no se dijera que lo hacemos de forma estéril y frívola. En verdad, nunca nos propondremos hablar involuntariamente de lo inservible, vacío e inútil. Sin embargo, en caso de proponérmelo, el discurso no estaría falto de interés y cuidado, al objeto de que no pareciéramos hablar, en modo alguno, por debajo de lo que conviene.

13. Pero, ahora deseo recordar lo que hay de más divino en este hombre, lo que por naturaleza se asemeja en él a Dios, encerrado bajo la apariencia humana, y, sin embargo, que tiende con violencia por asemejarse a Dios[18]. Tengo, pues, intención de detenerme en las cosas más importantes que recuerdo de él, y así dar gracias a la divinidad por haberme ofrecido el encuentro con este hombre, contra toda sospecha humana, mía o ajena, jamás imaginada ni esperada. Pienso decir alguna cosa, pero siendo yo totalmente insignificante y corto de inteligencia, ¿cómo no he de retraerme razonablemente, tener miedo y guardar silencio de buen grado?

proemio; Id., *Epist. ad Magn.*, 13, 1), para poner en evidencia la fatuidad de los encomios vulgares de los mozalbetes. Σεμνοειδῶς, a diferencia de σεμνῶς, significa no ya «solemnemente», sino «con aparente solemnidad», y ἀξιοπρεπῶς «con aspecto de decoro». El significado deteriorado de los dos adverbios, su retumbante asonancia, confieren al pasaje un matiz de cierta ironía, subrayada por la epanadiplosis «nunca nos propondremos..., pero en caso de proponérnoslo», como por las abundantes negaciones: cf. E. MAROTTA, *o. c.*, p. 225.

18. La ὁμοίωσις Θεῷ es un tema tratato ya por los presocráticos; cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, pp. 35s. y 217-219; H. MERKI, *'Ομοίωσις Θεῷ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg Schw. 1952; D. ROLOFF, *Angleichung an Gott...* , «HWPh» 1 (1971) 307-310.

14. Me parece, por tanto, cosa segura el callar: no sea que bajo el pretexto del agradecimiento, pero de forma temeraria en realidad, diga algo innoble, despreciable y vulgar sobre cosas sagradas y venerables, y no sólo no vaya al encuentro de la verdad, sino que también por mi culpa desvirtúe la que otros piensan tener. En efecto, un discurso débil, al resumir su descripción, más bien ofende a la realidad que la acerca con su fuerza. **15.** Es verdad, querida cabeza[19], que tus cosas no pueden sufrir detracción u ofensa alguna, y mucho menos las cosas divinas, que siendo como son, permanecen inalterables y no sufren daño por nuestras insignificantes e indignas palabras. **16.** Sin embargo, no sé cómo evitar la vanagloria de la audacia y de la temeridad, al lanzarme neciamente, con escaso ingenio y preparación, a empresas que igualmente nos exceden. **17.** Y si en otro lugar y delante de otras personas hubiéramos intentado esos alardes juveniles, aún así habríamos sido unos confiados y atrevidos; pero no se acusará de desvergüenza, nuestra temeridad de decir estas cosas delante de ti. **18.** No obstante, ahora colmaremos toda insensatez, si no la hemos colmado ya, al atrevernos a entrar con los pies sucios[20] —como suele decirse— en oídos en los que viene a caminar de forma

19. Alusión a Orígenes. La figura retórica, por la que se designa la persona entera mediante la mención de la parte principal de la misma, ya había sido utilizada por autores anteriores a Gregorio, por ejemplo: HOMERO, *Il.*, 11, 55; 18, 82; PLATÓN, *Phaed.*, 264. Para este aspecto, ver A. Bailly, *Dictionnaire...*, p. 1085; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, p. 749.

20. H. CROUZEL (*Remerciement...*, p. 51) afirma que la imagen «alambicada» de «los pies sucios» que penetran en los oídos hace clara referencia a la exégesis origeniana del lavatorio de los pies, en *Comm. in Ioan.* También podría tratarse de una expresión de uso frecuente en el lenguaje familiar, como el Taumaturgo dice expresamente.

clara y evidente la palabra misma de Dios, y no con pies recubiertos, como sucede en la mayoría de los hombres, por unas gruesas pieles, que son las dicciones enigmáticas y obscuras, sino con los pies, como si dijéramos, desnudos. En cambio, nosotros con nuestros discursos humanos, nos atrevemos a verter[21] suciedad y fango en oídos acostumbrados a escuchar voces puras y divinas. **19.** ¿No será, pues, suficiente haber pecado hasta aquí, o, al menos ahora, no será preciso comenzar a ser inteligente, no proseguir más el discurso y acabarlo? Ciertamente, lo desearíamos. **20.** Pero, una vez que nos hemos decidido, séanos permitido explicar en primer lugar la razón por la que hemos podido afrontar este empeño, por si se nos concediera, de algún modo, el perdón por tal temeridad.

3. *Conveniencia de la gratitud a los benefactores*

21. La ingratitud me parece cosa ruin, indigna y horrible[22]. **22.** En efecto, quien ha recibido un beneficio y al menos no intenta agradecerlo con unas palabras siquiera, o es enteramente insensato o insensible a los favores, o es un desmemoriado. **23.** No obstante, el que se da cuenta y reconoce enseguida los beneficios recibidos, si no guarda el recuerdo para más adelante o no lo agradece de alguna manera al autor de dicho beneficio, ese tal es un insensible, un desagradecido y un impío: faltas imperdonables en todo hombre, sea grande o pequeño. **24.** Si es grande y de gran inteligencia, por no llevar en la boca los grandes beneficios recibidos con todo el agradecimien-

21. Según Bengel, la expresión φέροντες ἐπαντλεῖν es un idiotismo frecuente en Gregorio.
22. Cf. SÉNECA, *De ben.*, 3, 11.

to y estima. Por el contrario, si es pequeño y despreciable, por no celebrar y alabar con toda su fuerza al bienhechor de grandes como de pequeños. **25.** En verdad que es necesario que quienes son más importantes y están mejor dotados espiritualmente, al igual que quienes disponen de mayor abundancia y riqueza de bienes, correspondan a los bienhechores, y según sus posibilidades, con mayores y más honrosos elogios. **26.** De la misma forma conviene que los pequeños y los que se encuentran en la miseria no sean descuidados y negligentes, y no se dejen abatir por no poder aportar cosa digna o perfecta. **27.** Al contrario, como indigentes ciertamente, pero a la vez generosos que son, y midiendo no las posibilidades del que es honrado sino las propias, ofrézcanle los mejores y más deseados honores, según la capacidad del momento; y si, a la vez, se ofrecieren con la mejor buena voluntad y total reconocimiento, no serán tenidos por el bienhechor en menos que los honores grandes y abundantes. **28.** Así, se cuenta en los libros sagrados[23] que una mujer humilde y pobre, que junto a hombres ricos y poderosos que ofrecían grandes y generosas limosnas, conforme a su riqueza, ella echaba únicamente limosnas pequeñas y excesivamente insignificantes, pero era todo lo que tenía; por ello recibió un testimonio de mayor alabanza. Así, pues, presiento que la sagrada Palabra[24] no tuvo en cuenta la distinción y la magnitud del regalo por la cantidad material, que es algo externo[25], sino por los sentimientos e

23. El Taumaturgo relaciona *Lc.* 21, 1-4 y *Mc.* 12, 41-44.

24. Se trata del Logos, del Verbo Divino, que es quien habla a los hombres en la Sagrada Escritura.

25. Gregorio parece seguir aquí, al igual que en otros lugares (cf. § 122), las enseñanzas del maestro. Es conocido el excepticismo de Orígenes frente a los bienes materiales —si es que son bienes, diría el maestro alejandrino—. Hasta aquí, pues, parecen llegar los ecos de las

intenciones de los oferentes. **29.** De la misma manera, tampoco a nosotros nos está permitido desalentarnos del todo, por miedo a que el agradecimiento no corra parejo con los beneficios recibidos; todo lo contrario, hay que tener valor para intentar ofrecer en correspondencia, si no los honores más idóneos, sí al menos lo mejor que podamos. De esta forma, aunque nuestro discurso diste mucho de la perfección, por lo menos se acercará en parte[26], y, así, escapará totalmente a la reputación de ingrato. **30.** Verdaderamente el silencio absoluto es funesto, bajo la excusa aparentemente plausible de no poder decir algo digno. No obstante, tratar de responder a los beneficios recibidos es siempre prueba de gratitud, aunque la capacidad de quien dé las gracias sea más pequeña en méritos. Así, pues, no me voy a callar, aunque no sea capaz de hablar dignamente; por el contrario, me enorgulleceré, si comprendo lo que está a mi alcance.

31. Sea, ya, este mi discurso de agradecimiento. En verdad, no pretendo dirigirme al Dios del universo; pero, puesto que Él es el principio de todos nuestros bienes, es necesario que comencemos por Él nuestras acciones de gracias, himnos y alabanzas. **32.** Por otra parte, aunque yo me diera totalmente, no como ahora soy: profano, impuro, mezclado y empapado de horrible e inmunda suciedad; sino que me diera totalmente diáfano y dotado de mayor limpieza y brillantez y sinceridad, y sin mezcla de mal alguno. Aunque me ofreciera, repito, totalmente des-

frecuentes polémicas de Orígenes frente a la doctrina aristotélica de las tres clases de bienes; cf. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, pp. 31-32; Id., *Origène et la «connaisance mystique»*, Paris 1961, p. 277.

26. Sobre la oposición origeniana de lo perfecto y lo parcial, en dependencia a *1 Co.* 13, 9-12, cf. H. CROUZEL, *o. c.*, pp. 345-352.

nudo, como un recién nacido, ni aún así sería capaz de presentar, por mí mismo, algo digno de honor y recompensa al que es Señor y Autor de todo; **33.** al que jamás podrían alabar dignamente ni cada hombre particular, ni todos en conjunto como si todas las cosas puras se fundieran en una sola, se salieran de sí mismas y luego se dirigieran a Él, unidas por un único espíritu e impulso armónico. **34.** Pues lo mejor y más completo que dispone una de sus criaturas para ofrecerle en acción de gracias, si fuera posible, es hablar lo más dignamente que puede; de cuya capacidad, que no recibe de ningún otro sino de Él mismo, está adornado; nada hay, pues, mejor que el deseo de procurar ofrecerle una acción de gracias.

4. *La intercesión del Verbo*

35. Efectivamente, nuestros himnos y alabanzas dirigidos al rey[27] y protector de todo, fuente eterna de todos los bienes[28], se los encomendaremos igualmente al que cuida nuestra debilidad[29] y al único que puede colmar nuestra necesidad, al defensor y salvador de nuestras almas[30]: a su Verbo primogénito, artífice y gobernador del universo. **36.** Sólo Él puede dar gracias continuas e incesantes al Padre, por Sí mismo y por todos, por cada uno en particular y por todos a la vez; pues, siendo Él la verdad[31], la sabiduría y el poder del Padre mismo del

27. Cf. *Sal.* 46, 3; *Mt.* 5, 35 y *1 Tm.* 1, 17.
28. *Jn.* 4, 14.
29. Cf. *Is.* 6, 10: *Jn.* 12, 40; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Ephes.*, 7, 2.
30. Cf. *Sal.* 120, 4.
31. Cf. *Jn.* 14, 6.

universo[32], y estando en Él, y siendo naturalmente una misma cosa con Él[33], no cabe que, como si fuera una cosa extraña a Él, deje de alcanzar por su propio poder la alabanza del Padre por olvido, ignorancia o debilidad, o, en caso de alcanzarla, deje voluntariamente —lo que no es lícito— inglorificado[34] al Padre. **37.** Únicamente por Él pueden ser enteramente justas las alabanzas que llegan al Padre. En efecto, el Padre mismo del universo es uno con Él, y puede decirse[35] que rodeándose de Él puede honrar y es honrado con idéntico poder al suyo propio, del que participa su Unigénito[36], el primero y único de entre todos los seres en tenerlo, Verbo de Dios que está en Él. **38.** Todos los demás podemos ser agradecidos y piadosos, si a Él solo presentamos la posibilidad de nuestro agradecimiento por todos los bienes recibidos

32. Cf. *Jb* 12, 13; *1 Co.* 1, 24.

33. Cf. *Jn.* 10, 38; 14, 11; *1 Jn.* 4, 15; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Smyr.*, 1, 13.

34. En Gregorio, ἀνευφήματος se compone de la partícula negativa ἀν- y del adjetivo εὐφήματος; no es, por tanto, en el sentido de «honrado, aclamado» como hay que entenderlo, sino precisamente en el opuesto: «no glorificado, no honrado». En el contexto, la aliteración —mediante la llamada de la consonante φ (ἐφίξεται, ...εὐφημίας, ...ἐφίξεται)— traduce el ágil susurro del orador, cual suspiro devoto. Por otra parte, el hiato (πατέρα ἀνευφήμητον) expresa la constante súplica del Verbo; con otras palabras: decir «Padre», por el Verbo, equivale a alabarle. También la paronomasia (εὐφημίας... ἀνευφήμητον) y la cláusula espondaico—trocaica dan concreción a la idea que desea expresar el orador. Para más detalles, cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 245.

35. El término μονονουχί no connota, conforme al contexto, un matiz subordinacionista; se trata sólo de una forma de expresión equivalente a «puede decirse» o «por decir de alguna manera», etc., que atenúa el barbarismo «rodeándose de Él»; cf. H. CROUZEL, *Remerciement...*, p. 50.

36. Cf. *1 Jn.* 4, 9.

del Padre, y hemos de confesar que éste es el único camino piadoso; recordar siempre por Él al Autor del universo. **39.** Así, pues, tengo que reconocer que Él merece ser discurso constante de agradecimiento y alabanza de la Providencia que, en lo más grande y en lo más pequeño, siempre vela por nosotros, e incluso nos empuja a ello, ya que Él es digno y el más perfecto de los seres: la Palabra animada por la misma Inteligencia primera[37].

40. Sea, pues, este discurso nuestro de agradecimiento para ese sagrado varón aquí presente, el mejor de todos los hombres. Además, quisiera cantar[38] a aquel que, no sólo de entre los seres invisibles sino también divinos y que cuidan de los hombres, fue elegido por un gran designio para gobernarme desde la niñez, cuidarme y protegerme: **41.** al santo ángel de Dios, *que me alimenta desde mi juventud*[39], como dice aquel hombre amigo de Dios, refiriéndose, sin duda, al suyo propio. **42.** Mas él, siendo grande, aludía y alababa consecuentemente a algún ángel mayor, bien fuera uno cualquiera o el mismo

37. Cf. *Hb.* 4, 12; *Jn.* 5, 25.

38. El neologismo μεληγορεῖν, según algunos críticos (cf. PG 10, 1062, nota 64) equivale a μεγαληγορεῖν, verbo usado por autores clásicos y postclásicos (cf. JENOFONTE, *Anab.*, 6, 3, 18; Id., *Cyr.*, 4, 4, 2 y 7, 1, 17; etc.), bien sea con la significación de «magnificar, exaltar», o bien con la de «alabar, ensalzar». La enmienda propuesta no parece acertada, porque la idea que el autor desea traducir no es la de magnificar, decir algo grande del ángel custodio, sino entonar una dulce melodía (μέλος) desde el corazón del fiel, hacia el ángel, que desde la infancia cuida de él. En el verbo μεληγορεῖν existe una característica de humana interioridad que no posee μεγαληγορεῖν, ni sus sinónimos ὑμνεῖν, ὑμνῳδεῖν, ὑμνολογεῖν. Gregorio desea poner de relieve el cuidado del ángel para con el hombre que le ha sido confiado; por eso, el ángel es pariente, nodriza y tutor al mismo tiempo; cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 245s.

39. *Gn.* 48, 15. Se trata de la bendición de Israel a su hijo José.

Ángel del gran Consejo[40], el común salvador de todos, elegido por su perfección como su único guardián, esto no lo sé muy bien, pero ciertamente conocía y alababa a un ángel suyo grande, quienquiera que fuese. **43.** Y nosotros hacemos otro tanto; además del común guardián de todos los hombres, alabamos igualmente a ése que, quienquiera que sea, es pedagogo particular de los que somos como niños. **44.** Él ha sido siempre y sin excepción mi buen ayo y tutor (es evidente que ni a mí, ni a ninguno de mis amigos cercanos ha de atribuirse tal beneficio, pues, éramos ciegos y no veíamos nada de lo que teníamos delante[41], de forma que pudiéramos juzgar convenientemente. Por el contrario, sí le era propio[42] a él mismo, que proveía todo lo útil para nuestra alma), y entonces como ahora, nos alimenta, nos educa y nos lleva de la mano; **45.** y, además de otras muchas cosas, él dispuso que me uniera a este hombre, que es lo más importante de todo, acercándome a él no por nacimiento o sangre humana alguna, ni por ser vecinos o tener alguna afinidad, ni mucho menos porque fuéramos del mismo pueblo; cosas todas esas que son motivo de amistad y conocimiento entre el resto de los hombres, **46.** sino, en una palabra, que éramos desconocidos, extraños, mutuamente alejados y enormemente distanciados por pueblos, montañas y ríos que nos separaban; pero el ángel, por efecto de la que es divina y sabia Providencia, nos condujo hasta este hombre y nos deparó ese saludable en-

40. Cf. *Is.* 9, 6.
41. Cf. *Mt.* 15, 14; *Lc.* 6, 39; *Rm.* 2, 19.
42. El verbo συμφέρω, con sentido medio, significa «soy útil, provechoso»; por ello el participio da a entender «lo que corresponde, lo que conviene». El Taumaturgo afirma que le era conveniente al ángel por ser tutor; cf. PG 10, 1062, nota 65.

cuentro, que, a lo que me parece, fue procurado desde antiguo, desde mi primer nacimiento y crianza. **47.** Pero describir ahora cómo sucedió, sería cosa larga, no sólo para quien quisiera explicarlo atentamente, sin descuidar nada, sino igualmente para quien, como yo que paso por alto muchas cosas, quisiera recordar en conjunto sólo aquello más importante.

5. *Infancia y primera juventud. Viaje a Cesarea*

48. Desde el primer momento nos cuidaron[43] los padres, quienes vivían en costumbres equivocadas. Nadie suponía, pienso yo, que nosotros pudiéramos apartarnos de ellas, y ni yo mismo lo esperaba, pues no sólo era aún niño y sin razón, sino que tenía un padre supersticioso. **49.** Luego vino la pérdida del padre y la orfandad, que pronto sería para mí, no obstante, el principio del conocimiento de la verdad. **50.** Por entonces me acerqué al Logos salvador y verdadero; no sé cómo: más a la fuerza que voluntariamente[44]. En efecto, ¿qué criterio iba a tener yo a los catorce años?[45]. El caso es que desde entonces comenzó a estar en mí de algún modo esa sagrada razón, como si en ese momento el sentido común hubiera llegado a la perfección. El hecho es que fue en-

43. El término ἀνατροφή significa «nutrición» y también «educación» (cf. A. BAILLY, *o. c.*, p. 144). En el presente contexto, la acepción de «cuidado» encierra ambos significados a la vez.

44. La conversión de Gregorio fue interior, afirma E. MAROTTA, *Discorso...*, p. 59, nota 32. H. CROUZEL (en «Gregorianum» 60 [1979] 290-291) interpreta la frase literalmente, pensando más bien en una acción de la madre del Taumaturgo.

45. Es la edad en la que los estoicos fijaban el final del desarrollo de la razón: cf. H. CROUZEL, *Remerciement...*, p. 117, nota 3.

tonces cuando me vino por vez primera. **51.** Considerando yo mismo estas cosas, si no antes, al menos ahora tengo como un signo no pequeño de la sagrada y maravillosa Providencia para conmigo, esta misma coincidencia, así calculada de los años. **52.** Ciertamente, todo lo que precedió a esa edad, como obra que era del error, podía atribuirse a la infancia y a la irreflexión. Además, el Logos sagrado no es confiado en vano a un alma que aún no ha llegado todavía a la edad de la discreción. **53.** En cambio, a la ya dotada de razón, aunque no de una razón divina y pura, al menos no le habría de faltar el temor a esa misma razón, para que dominaran sobre mí, juntamente tanto la razón humana como la divina; ésta última ayudando con una fuerza inexplicable para mí, pero posible para ella, y aquella otra siendo ayudada. **54.** Precisamente este pensamiento me llena de alegría y de temor al mismo tiempo; me enorgullezco del camino emprendido, pero temo que, satisfecho por tales cosas, no alcance tampoco en medida alguna la meta. **55.** No obstante, pretendiendo describir ordenadamente mi encuentro con este hombre maravilloso, no sé como mi discurso se ha alargado hasta este punto. Antes corría rápido y expresaba de manera concisa lo que iba a seguir no como quien está obligado a pagar el agradecimiento y piedad debidos al que dispone así las cosas (no quisiéramos dar la impresión de arrogantes al hablar así, y luego no decir nada que valga la pena)[46], sino como quien intenta una explicación o reconocimiento, u otra cosa que se designe con nombres más modestos que ésos.

46. En la frase entre paréntesis la alusión perifrástica es manifiesta; equivale a decir: «seríamos arrogantes, si llamáramos ampulosamente a nuestro discurso bien pronunciado, agradecido y piadoso...»; cf. PG 10, 1065, nota 68.

56. Mi madre, única sobreviviente de los progenitores que cuidaban de nosotros, decidió que fuéramos educados en aquellas letras en las que son criados y alimentados los niños de familia noble; que frecuentáramos a algún orador, con el fin de que también lo fuéramos nosotros. Y, en efecto, acudimos a él, y entonces todos pensaban y decían que en breve también nosotros llegaríamos a oradores. Pero ni yo mismo lo sé ni quisiera hablar de eso. **57.** La verdad es que no había razón alguna para ello ni se había puesto aún fundamento alguno de las posibles causas que pudieran motivar el conducirnos de esa forma. No obstante, estando vigilante el divino Pedagogo[47], auténtico protector, sin pensarlo nuestros familiares, ni tampoco yo mismo me lo había propuesto, **58.** se lo inspiró a uno de mis maestros, a quien, por otra parte, había sido confiado para que me enseñara el latín (no para llegar a dominarlo con perfección, sino para que no fuera un completo ignorante en dicha lengua; y además, dio la casualidad de que el tal maestro no era inexperto en leyes). **59.** Con este pensamiento, me animó a aprender con él las leyes romanas. En verdad, aquel hombre me insistía gustosamente en ello, y yo realmente le obedecí más por complacerle que por amor a su profesión. **60.** Él, tomándome como alumno, no sólo comenzó a enseñarme con empeño, sino que me dijo algo que ha resultado ser lo más verdadero de todo: mi mejor viático —esa misma palabra empleó—, sería el aprendizaje de las leyes, ya quisiera ser un orador de los que disputan en los tribunales, ya de algún otro. **61.** Así me habló aquel hombre con sentido humano. Pero me parece que predijo tales cosas gracias a una inspi-

47. Sobre el ángel custodio, cf. ORÍGENES, *Hom. in Num.*, 20, 3 (PG 12, 733 B-C); *Ibid.*, 24, 3 (PG 12, 762 B).

ración más divina que lo que él mismo podía sospechar. **62.** Una vez educados, voluntariamente o no, en dichas leyes, éstas fueron en cierto modo una atadura, y causa y motivo para llegar a la ciudad de Beyruth[48]; dicha ciudad, situada no lejos de aquí, es muy romana en cierto sentido y considerada como buena escuela de leyes.

63. También diversas circunstancias influyeron para traer a este sagrado varón desde Egipto, desde la ciudad de Alejandría, donde principalmente estaba su hogar, hasta este mismo lugar como si saliera a nuestro encuentro. Puesto que ni yo mismo sabría explicar esas circunstancias, de buena gana las dejaré de lado. **64.** Efectivamente, no tenía necesidad alguna de venir hasta aquí y encontrarme con este hombre, pues para estudiar las leyes podía ir a Roma. **65.** ¿Cómo, pues, sucedió esto? El entonces gobernador de Palestina se llevó de repente a mi cuñado, el marido de mi hermana, a él sólo y contra su voluntad por tener que separarse de su mujer, y se lo trajo hasta aquí a su servicio para que participara en las tareas del gobierno del pueblo, pues era jurisconsulto, e igualmente lo es todavía. **66.** Así, pues, partiendo éste con aquel[49], decidió llamar poco después a la esposa de la que se había separado de mala gana e involuntariamente, y nos arrastraría a nosotros con ella. **67.** De repente, no sé cómo, pensando viajar ciertamente, pero a otro lugar distinto de éste, se nos presentó un soldado con el encargo de escoltar a nuestra hermana y conducirla sana

48. Esta ciudad, a orillas del Mediterráneo, poseía la mejor escuela de Derecho del Imperio romano, hasta el punto de que muchos estudiantes de la época iban a perfeccionar allí los estudios realizados en Atenas o Alejandría.

49. Gregorio se refiere a su cuñado, que había marchado con el gobernador.

y salva al encuentro con su marido, y de la misma forma llevarnos a nosotros con ella como compañeros de viaje. **68.** En verdad que estamos agradecidos al cuñado, pero más a la hermana, puesto que no tuvo inconveniente alguno ni tampoco temor en hacer el viaje. Lo mismo pensaban los familiares y parientes, quienes nos sugerían, que sería de no pequeña utilidad el trasladarnos a Beyruth, a fin de terminar allí los estudios de derecho. **69.** Todo, pues, nos incitaba: el deber para con nuestra hermana, los estudios de derecho, y hasta el mismo soldado —justo es decirlo—, ya que traía más carruajes públicos y mayor cantidad de insignias[50], pensando en nosotros, que las necesarias únicamente para la hermana. **70.** Esto era lo que se veía, pero lo que permanecía oculto era más verdadero[51]: el encuentro con este hombre, las enseñanzas verdaderas[52] que por él nos vendrían acer-

50. El término σύμβολα encierra múltiples significados: emblemas, figuras, dispensaciones, credenciales, etc. (cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1282). Cualquiera de ellos puede servir en la presente ocasión.

51. Para el maestro Orígenes, como para el discípulo, las realidades verdaderas son las espirituales y sobrenaturales, mientras que las visibles y materiales son pura imagen de aquellas; cf. H. CROUZEL, *Connaisance...*, p. 31; J. P. LEVEL, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire*, vol. I, Paris 1976.

52. A propósito de la expresión τὴν ἀληθῆ... μαθήματα, H. CROUZEL (*Remerciement...*, p. 123, nota 3) escribe: «Expression bien difficile. Bengel (PG 10, 1067, nota 78) voit dans τὴν ἀληθῆ une ellipse avec sousentendu μερίδα, γνώμην ou ὁδόν: il en cite d'autres exemples. Brinkmann corrige ces deux mots en ἡ διατριβή. Cette correction ne nous satisfait guère: nous la suivons cependant faute d'une meilleure». Por otra parte, E. MAROTTA («VetChr» 8 [1971] p. 313) dice que no existe dificultad alguna. Bastaría con la corrección de τήν en τά, «las enseñanzas verdaderas (τὰ ἀληθῆ μαθήματα) en torno al Verbo (περὶ τὰ τοῦ λόγου)», o mejor todavía, suponiendo τὰ αληθῆ como adjetivo neutro sustantivado, «lo verdadero», «la verdad en torno a las enseñanzas del Verbo».

ca del Logos, la ayuda que nos trajo en orden a la salvación misma de nuestras almas, fueron ayuda salutífera[53] para quienes estábamos deslumbrados y casi ciegos. **71.** Por tanto, no fue el soldado, sino un divino compañero de viaje, un guía bueno, un custodio que nos conduce durante toda esta vida como por un largo camino[54], que —pasando por alto otras ciudades, y también Beyruth, a la que pensábamos ir— aquí nos trajo y estableció, sin dejar piedra por mover, hasta que con toda clase de ingenio, nos ató a éste que había de ser la causa de todos nuestros bienes[55]. **72.** En verdad, el ángel divino que viniera para la dispensación de tales bienes, una vez que nos entregó a este hombre, aquí descansó no por cansancio o fatiga (ya que la naturaleza de los ministros de Dios es incansable), sino porque nos entregó a un hombre que habría de tener con nosotros toda la prudencia y el cuidado posibles.

53. El término σωτηριωδῶς, derivado del adjetivo σωτηριώδης, fundamentalmente de uso médico, equivale a nuestro «saludablemente». Poco antes, san Gregorio ha mencionado la ceguera del espíritu; en el presente neologismo se halla implícito algo parecido. De la misma manera que el médico señala los remedios oportunos al enfermo, así Orígenes conduce hacia la curación a aquellos espíritus inmersos en la tiniebla de la ignorancia, víctimas del deseo, de la opinión errónea por la que han retenido como bienes auténticos la riqueza material, la fama y los honores mundanos. Orígenes, pues, es el médico espiritual que con su autoridad persuasiva sabe vacunar a tiempo y receta las medicinas idóneas, para sanar los espíritus enfermos. Sobre aspectos más concretos, cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 246s.

54. H. CROUZEL, *Remerciement...*, p. 123, nota 4, afirma que dicha expresión bien podría tratarse de un recuerdo del ángel Rafael, como se describe en el libro de Tobías (*Tb.* 5, 22).

55. El Taumaturgo se esfuerza por reflejar la tranquilidad espiritual que sintió junto a Orígenes.

6. *El encuentro con Orígenes y su escuela*

73. Él mismo nos acogió desde el primer día (pues ése fue para mí el primero y el más valioso de todos los días, si se puede decir: aquel en que por primera vez comenzó a salir el verdadero sol para mí[56]). Al principio, pues, acogiéndonos, como fieras salvajes, peces o pájaros, que, apresados por redes y lazos, intentan escapar y huir, a nosotros que de esa misma forma deseábamos alejarnos de él para marchar hacia Beyruth o volver a nuestra patria; 74. pero, combinó de tal modo las cosas, que nos retuvo consigo. Nos argumentó de todas las formas posibles y —como dice el adagio— movió todas las piedras y empleó todas sus fuerzas. 75. De una parte, ensalzaba la filosofía y a los filósofos con grandes panegíricos, y hacía frecuente referencia a los mismos, diciendo que sólo viven realmente los que poseen una vida conforme a la razón, los que viven rectamente; los que conocen quiénes son ellos mismos en primer lugar, y luego cuál es el verdadero bien que el hombre debe perseguir, y cuál es el verdadero mal que debe rechazar. 76. Censuraba, por otro lado, la ignorancia y a todos los ignorantes; pues, en efecto, son muchos los que, como animalitos justamente privados de inteligencia, no se conocen siquiera a sí mismos y andan errantes como irracionales, sin saber ellos mismos, ni querer aprender de otros en absoluto, qué sea el bien y el mal, y se lanzan y precipitan, como si fuera un bien, a la riqueza, a los honores del populacho y a la fortaleza corporal; 77. y estiman tales cosas en mucho y aún en todo, al igual que las técnicas que pueden procurarlas y las formas de vida que las aseguran, como la milicia, la abogacía o el estudio de las leyes. Con tales argu-

56. Cf. *Agradecimiento*, § 74.

mentos nos disuadía sobre todo diciendo muy hábilmente que nosotros despreciábamos la razón, que era, según él, lo que debería predominar[57] en nosotros. **78.** No puedo decir ahora aquellas palabras con las que nos exhortaba a filosofar no sólo un día, sino tantos cuantos desde el principio estábamos junto a él, y acudimos como heridos por una flecha, eso era su palabra, desde los primeros momentos (ya que condimentaba su palabra con dulzura y agrado, a la vez que con persuasión y fuerza); pero aún entonces nos revolvíamos, en cierto modo, y lo pensábamos muy bien, sin decidirnos a filosofar, pues todavía no estábamos convencidos del todo. Sin embargo, no podíamos retroceder —no sé por qué—, y siempre estábamos atraídos por él, como por una gran fuerza, mediante sus palabras. **79.** Ni la religión misma para con el Soberano del universo (prerrogativa y don únicamente del hombre entre todos los animales de la tierra; por lo que con razón la prefieren todos, sabios e ignorantes, excepto aquel que, por un ataque de demencia, haya perdido todo rastro de inteligencia). Así, pues, ni la religión misma puede practicarla en absoluto, decía rectamente, quien no haya cultivado la filosofía. **80.** En fin, con razones como éstas, unas tras otras, como mágicamente hipnotizados, con sencillez nos inmovilizó arteramente, y con una fuerza divina, no sé cómo, mediante sus palabras.

81. También así, nos lanzó el aguijón de la amistad, no fácil de conquistar, pero profundo y provechosísimo: el de su destreza y buena voluntad, que se nos manifestaba benevolente en sus mismas palabras al hablarnos

57. Se trata de una expresión típicamente estoica; significa la facultad hegemónica. Sin duda, es una reminiscencia de la antropología origeniana.

y conversar con nosotros. No trataba de engañarnos inútilmente con sus palabras, sino de salvarnos con hábil, caritativa y buena intención, y de hacernos partícipes de los bienes de la filosofía[58]; **82.** y especialmente de aquellos otros bienes que la Divinidad le regaló sólo a él, más que a la mayoría de los hombres, o quizás a todos, incluso de los actuales: el Maestro de piedad, el Logos salvador, que en verdad visita a muchos y los perfecciona —no es Él algo a lo que se pueda resistir, ya que es y será rey de todo—, pero que está escondido y no es reconocido de ninguna manera por quienes, preguntados, puedan decir cosa clara sobre Él. **83.** Así, como una chispa caída en medio de nuestra alma, se encendió e inflamó el amor al mismo Logos sagrado y amabilísimo, que atrae hacia Él por su inefable hermosura a todos los hombres, y de idéntica forma a este hombre, su amigo e intérprete.

84. Tocado yo muy mucho por ese amor[59], decidí renunciar a todas las tareas y estudios que nos interesaban, entre otros, los de mis hermosas leyes, así como a la patria y a la familia, tanto a la que había venido hasta aquí, como a la que habíamos abandonado[60]. Una sola cosa me era estimada y querida: la filosofía y este hombre divino, que era su maestro. **85.** Y el alma de Jonatán se pegó a David[61]. Eso conocí más tarde en las Sagradas Escrituras; sin embargo, antes no había entendido clara-

58. Como hemos señalado en la *Introducción*, el término φιλοσοφία entraña un sentido espiritual y moral en la doctrina de nuestro autor.
59. Cf. *Ct.* 2, 5.
60. El autor alude a su hermana y a su cuñado, por una parte, y de otra hace referencia a los familiares que tuvo que abandonar al marchar de su patria, es decir, a su madre y demás parientes: cf. *Agradecimiento*, § 56s.
61. Cf. *1 S.* 18, 1.

mente lo que se decía y que, en verdad, estaba profetizado con toda claridad. **86.** Pues, no se unió simplemente Jonatán a David, sino lo más importante, el alma, esa que, aunque se separe lo manifiesto y visible en el hombre, no se divide aunque se la obligara de alguna manera; ni siquiera a la fuerza, ciertamente. **87.** Porque el alma es libre y no puede ser encerrada de modo alguno, ni aunque la guardes en una celda[62]. En efecto, el alma ha nacido, en primera instancia, para estar donde está la inteligencia, y aunque te parezca que está en una celda, pues tú la imaginas allí por otra razón, sin embargo, eso no impide que de algún modo se encuentre donde quiera estar; es más, el alma sólo puede estar de forma total y absoluta —y es natural creerlo así— allí donde estén sus propias obras, las exclusivamente suyas. **88.** Pues bien, lo que a mí me aconteció ¿no está indicado con esa brevísima referencia: *el alma de Jonatán se unió al alma de David*[63]? Aquello que, he señalado, de mal grado no se separará, y de buen grado no lo hará fácilmente. **89.** Pues, pienso yo que no está en el inferior, fácil y proclive a cambiar de voluntad, la potestad de liberarse de esos sagrados lazos de la amistad, puesto que al principio tampoco nació de él el atarse; sino que es más propio del superior, que es constante e inquebrantable[64], el fabricar

62. Esta misma expresión se encuentra también en una carta del Papa Cornelio a Fabio de Antioquía, cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. ecles.*, VI, 43, 16.
63. *1 S.* 18, 1.
64. La expresión οὐκ εὐσείστῳ es sinónima de μονίμῳ (estable). Referido al espíritu, se trata de una catacresis. Concretamente, la catacresis traduce el estado de ánimo del hombre turbulento y desdichado o injusto, puesto que la verdadera justicia es para nuestro autor aquélla que se da el alma a sí misma, sin ocuparse de cosa ajena alguna. Pero ésa, únicamente se puede conseguir mediante la virtud, y por encima

esos lazos y sagrados vínculos. Así, según la Palabra divina, no se ató el alma de David a la de Jonatán, **90.** sino al contrario, se dice que el alma del inferior, por serlo, se pegó al alma de David; lo superior, siendo autónomo, no puede permanecer unido a lo inferior, sino que lo inferior, necesitado de unirse a lo superior, estaba obligado a atarse a ello. Así, pues, lo que permanece en sí mismo no sufre ningún daño por su unión con lo inferior; y tampoco lo desordenado por sí mismo, al estar unido y ordenado con lo superior, sufre daño alguno por los necesarios vínculos, sino que se enaltece con lo superior. **91.** Por eso, el fabricar los lazos corresponde al superior y no al inferior ser atado con ellos, de tal forma que no posée el poder desatarse de dichos lazos. **92.** Con idénticas ataduras, este nuevo David nos tiene atados ahora como entonces, de forma que, aunque quisiéramos, no podríamos desligarnos de sus ataduras. Efectivamente, ni aunque marchemos, librará nuestras almas, que él, como el texto divino dice, así tiene atadas.

7. *El programa escolar de Orígenes: preparación crítica y dialéctica*

93. Además, impulsándonos desde el principio y cercándonos por todos los sitios, una vez conseguido lo principal, que era permanecer con él, entonces, como buen labrador, comenzó a trabajar una tierra descuidada, y en verdad totalmente estéril, salobre y quemada, pedregosa y arenosa, o no del todo estéril ni inepta ciertamen-

de todas está la εὐσέβεια, que es la madre de todas las virtudes (cf. § 142). Sobre estos aspectos, cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 252.

te, pero no muy apta[65]; más bien tierra descuidada, áspera[66] y difícil de trabajar por espinos y matorrales agrestes; **94.** o como el jardinero que cultiva un árbol, que siendo agreste y que no da frutos dulces, pero no es totalmente inservible, si alguien por arte de jardinería le injerta un vástago noble, abriéndolo por medio e injertándolo y atándolo luego, hasta que totalmente unidos[67], ambos se alimentan como si fueran uno (así verás un árbol fundido, ilegítimo, en verdad, pero de lo infructuoso se vuelve fructuoso, porque, de raíces silvestres, produce hermosas olivas); o ciertamente salvaje, pero no inservible para un jardinero experto; o puede que noble, pero no fructuoso y muy fértil, y que por falta de cultivo se encuentre sin retoños, sin regar[68] y seco, ahogado inútil-

65. El adjetivo πολουφυῆ posee en san Gregorio un significado diverso al que tiene, por ejemplo, en ARISTÓTELES (*Hist. anim.*, 493A): «distinto en gran parte». Aquí nos encontramos con un neologismo que emana con naturalidad de la pena del orador, quien lo imagina como antítesis de ἀφυής, con valor semejante a πολυφόρος. Expresa la idea del rápido fluir de los retoños de la tierra, como se desprende del contexto; cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 249.

66. El participio ἐστρυφνωμένην, derivado del verbo στρυφνόω, lo traducimos como «áspero, agreste». Propiamente el verbo significa «constreñir, cerrar», y a veces es usado para mostrar la dureza de estilo. En el Taumaturgo toma, con la aspereza del sonido, el significado de «desaparecer de la tierra» bajo los muchos espinos y matorrales, mostrando la desolación del campo abandonado.

67. Algunos críticos modernos corrigen el vocablo συμβλύσαντα por συμφύσαντα. Nosotros mantenemos el primero de los términos porque pensamos que se trata de un neologismo derivado de βλύζω (= βλύω, verbo de uso poético equivalente a «surtir, hacer brotar») y significa al mismo tiempo «que sale bullendo»; por tanto indica el florecer del brote injertado en la planta y de la que recibe nueva vida por la inoculación; cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 249.

68. Se trata de otra catacresis: la tierra sedienta del agua que no recibe, como si se tratara de un ser viviente. Un poco más adelante (cf.

mente por los muchos y superfluos brotes que le han nacido al azar, y unos a otros se impiden germinar con perfección y dar fruto. **95.** Acogiéndonos así, y cercándonos con su técnica de labrador, no sólo consideraba lo que aparece a la vista de todos y se ve por simple ojeada, sino que también ahondaba e investigaba hasta lo más íntimo, preguntando, proponiendo y escuchando las respuestas; tan pronto como descubría en nosotros algo útil, provechoso y eficaz, **96.** él excavaba y removía la tierra, regaba y no dejaba nada por mover; nos aplicaba todo su arte y cuidado, y así nos cultivaba. Los cardos y espinas[69] y todo retoño de árboles y plantas agrestes que producía exuberante nuestra alma turbada, desordenada e impetuosa, él lo podaba todo y lo arrancaba con argumentos y prohibiciones. **97.** Nos enderezaba de forma socrática[70] y nos incitaba con su manera de razonar; viéndonos desenfrenados, como potros salvajes, saltando fuera del camino y corriendo de un lado para otro[71], hasta que, con persuasión y doctrina nos enderezaba y domaba con su palabra, como con un freno metido en

§ 96) se recurre al verbo ποτίζω, del que deriva el adjetivo ἀπότιστος, referido, con sentido metafórico al maestro que da a beber a sus alumnos la sabiduría.

69. Cf. *Gn.* 3, 18.

70. Método por el que, fingiendo no saber, se hacen preguntas para rebatir las respuestas que se dan y de esa manera alcanzar la verdad.

71. El verbo compuesto ἐκ-περι-τρέχω, acuñado por san Gregorio, corresponde al latino *circumcursare*, pero posee una mayor fuerza dada por la preposición ἐκ, que subraya el alejarse de un camino al que no se podrá volver de nuevo; es, pues, sinónimo de la anterior expresión «fuera del camino». La preposición περί añade la condición del dotado intelectualmente, pero que no sabe ejercitar el control de sí mismo; cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 251.

nuestra boca[72]. **98.** Tuvimos un comienzo difícil y no carente de sufrimiento, pues dirigía sus palabras a quienes no estábamos aun acostumbrados ni ejercitados a admitir la razón; pero, a pesar de todo, nos purificaba.

Cuando nos volvió aptos y nos preparó adecuadamente para recibir las palabras de la verdad, **99.** entonces, como tierra bien trabajada y mullida, dispuesta para hacer brotar las semillas recibidas, él las echaba a manos llenas, buscaba el momento oportuno para sembrar, de igual manera que ponía cuidado en todo, haciendo cada cosa a su debido tiempo y con las palabras apropiadas. **100.** Cuanto de débil e ilegítimo tuviera nuestra alma, fuera por naturaleza o por el entorpecimiento del cuerpo debido a la desmesurada alimentación, procuraba él cercenarlo y aliviarlo con sutiles palabras y maneras de razonar, propias de un lógico aprendizaje. **101.** Éstas, desarrollándose unas tras otras, desde los principios más sencillos, y trenzadas de forma variada, venían a constituir una trama inmensa y difícil de rebatir, las cuales nos despertaban como de un sueño y nos enseñaban a estar siempre atentos a la exposición, sin fijarnos en su extensión o brevedad. **102.** Cuanto de irreflexivo y temerario nos embargaba, pues asentíamos a lo primero que nos salía al encuentro, fuera lo que fuere: bien fuese falso y que nos contradecía a menudo, bien fuese verdadero lo que se decía, él lo educaba con sus mismos razonamientos y con otros muchos argumentos; pues esa parte de la filosofía es variada, y acostumbra a no descuidar los testimonios, ni tampoco a rechazarlos, sino que los acepta y examina críticamente no sólo lo que se ve, **103.** pues mu-

72. Cf. *St.* 3, 2-3.

chas cosas famosas e ilustres[73] a primera vista, bajo hermosas palabras, habían penetrado como verdaderas en nuestros oídos, siendo en realidad fingidas y no eran fidedignas y que en nada respondían a la verdad; en cambio, nos pusieron fácilmente en ridículo al engañarnos y haber dado nuestro consentimiento a lo que menos merecía. **104.** Había otras, por el contrario, que eran respetables y nada jactanciosas, y por no expresarse con palabras fidedignas, parecían extrañas y totalmente increíbles, y las rechazábamos injustamente como falsas e insolentes; más tarde, al final, quien las examina y considera puntualmente, se da cuenta de que lo que antes parecía despreciable y sin crédito, es lo más verdadero de todo y lo que realmente no admite discusión. **105.** Así, pues, no sólo nos enseñaba a examinar atentamente lo evidente y manifiesto, y que a veces es engañoso y sofisticado, sino a indagar el interior de cada cosa, no fuese que contuviera algo hueco[74], y, bien asegurados nosotros mismos, asentir luego y reafirmar lo externo. **106.** De esa manera era educada razonablemente la parte de nuestra alma a la que corresponde juzgar sobre expresiones y razonamientos; **107.** y no según los pareceres de los buenos retóricos: sobre si la dicción es helénica o se trata de un barbarismo, lo cual sería una enseñanza pequeña e innecesaria[75];

73. El término σεμνοειδῆ (vanagloriadas, ilustres) es otro neologismo del Taumaturgo. El vocablo se encuentra acuñado a semejanza de θεοειδής (igual a los dioses), ἀνθρωποειδής (de figura humana), πολυειδής (de varias formas), etc. Aquí adopta una función idéntica a σεμνοειδῶς (cf. § 12). El neologismo se encuentra acompañado de ἔνδοξος (famoso); por eso es subrayada con vigor, no sin cierta ironía, la apariencia de solemnidad en el hablar de aquellos que tratan de engañar con sus discursos, es decir, los sofistas.

74. Cf. PLATÓN, *Phil.*, 55 C.

75. Gregorio pone de relieve el escaso interés del maestro por la enseñanza de la retórica.

108. sino lo que es más necesario, tanto a griegos como extranjeros, a sabios como ignorantes, y, en una palabra —a fin de no alargarme explicando cada una de las artes y profesiones—, a todos los hombres de cualquier género de vida que hayan elegido, ya que a todos importa y todos ponen empeño de que no se les engañe en ninguna cosa que entre sí trataren.

8. *La atención a las ciencias naturales*

109. Y no sólo intentaba enderezar ese aspecto de nuestra alma que se refiere a la dialéctica, sino también la parte inferior[76], por la que nos admiramos de la magnífica, maravillosa, artificiosa y sapientísima obra del universo; pues, efectivamente, nos maravillamos muy mucho y quedamos sobrecogidos de espanto, sin saber qué pensar, a la manera de seres irracionales. **110.** Él la despertaba y corregía con otras enseñanzas físicas, señalando claramente las características de cada uno de los seres y los diferenciaba muy sabiamente desde sus primerísimos elementos, explicando luego su naturaleza, y la constitución y cambio del universo entero y la de cada una de sus partes. **111.** Así, gracias a su clara enseñanza y de los argumentos, unos aprendidos y otros descubiertos, sobre el sagrado gobierno del mundo y de la naturaleza intachable, imprimía en nuestras almas una admiración espiritual[77] en vez de irracional. **112.** Ésta es la lección sublime, divina y la más deseada por todos, que enseña la

76. Según Orígenes, la parte inferior del alma es el principio de las imaginaciones y de las pasiones; así, une en un mismo principio lo irascible y lo concupiscible enseñado por Platón.

77. Cf. PLATÓN, *Theet.*, 155 D.

fisiología. **113.** ¿Y qué decir de esas disciplinas sagradas: la geometría, ciertamente por todos querida, y la astronomía, que reside en el aire? Él grabó cada una de estas disciplinas en nuestras almas enseñando o memorizando, o no sé como podría decirse. **114.** Ponía la geometría, por ser segura, como cimiento sólido y base de todo; y nos levantaba hasta lo más alto, gracias a la astronomía[78], y, como por una escalera que llegaba hasta el firmamento[79], nos hacía accesible el cielo mediante ambas ciencias.

9. *El estudio de la ética*

115. Pero, sobre todo nos inculcaba lo que constituye la más alta cima de todas las cosas, aquello por lo que se esfuerzan toda clase de filósofos; pues la sublime filosofía recoge los frutos de todas las otras ciencias como si se tratara de una plantación variada, que son: las divinas virtudes morales, de las que nace la disposición tranquila y bien ordenada de las mociones del alma. **116.** De esta manera se esforzaba por hacernos insensibles al dolor e indiferentes a todo mal, y disciplinados, constantes, semejantes a Dios y en verdad felices. **117.** Modelaba nuestras costumbres y modos de ser con discursos especialmente tranquilos y sabios, y no menos obligatorios. **118.** Y no sólo con palabras, sino también con obras gobernaba de algún modo nuestros impulsos, mediante la reflexión y la consideración de esas mismas mociones y pasiones del alma, por cuyo conocimiento suele corregirse no poco la falta de armonía que tiene nuestra alma, y de esta manera pasa de la confusión a lo

78. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, 6, 90, 3s.
79. Posible alusión a la escala de Jacob (cf. *Gn.* 28, 12).

juicioso y bien ordenado. **119.** Pues, observándose ella misma[80] como en un espejo, distingue los principios y raíces mismas del mal, todo lo que de irracional tiene, y de donde surgen nuestras malas inclinaciones. También ve lo que hay de mejor en ella, la parte espiritual, con cuyo dominio permanece en sí misma sana y sin pasión. **120.** Luego que ha comprendido en sí misma todo eso con exactitud, puede desechar y arrojar lejos de sí todo lo que nace de la parte inferior, que es lo que nos echa a perder por su intemperancia, o nos aprisiona y sofoca por su bajeza, como son los placeres y concupiscencias, los dolores y miedos y toda retahíla de males que acompañan a esta clase de pasiones. Así, pues, las rechaza apenas comienzan a nacer, sin dejarlas crecer lo más mínimo, sino que las destruye y aniquila. **121.** De otra parte, lo que brota de la parte superior de nuestra alma, como bienes que son, los nutría y salvaba, los alimentaba desde el principio y los conservaba todos hasta su perfección. **122.** Efectivamente, así es posible que alguna vez nazcan en el alma las virtudes divinas como son: la prudencia, que es la que en primer lugar puede juzgar todos los movimientos del alma, por sí mismos y según la ciencia de los bienes y de los males exteriores a nosotros, si es que hay alguno; la templanza, que es la facultad de elegir rectamente eso mismo en el origen; la justicia, que da a cada uno lo que se merece; y la fortaleza, que es la salvación de todo eso.

123. Así, pues, no nos acostumbraba a palabras que nos explicaran que la prudencia fuera la ciencia de lo bueno y de lo malo, de lo que se debe o no hacer; esa

80. El orador se refiere al alma. Sobre ese «observarse», cf. J. DUPONT, *Le chrétien, miroir de la gloire divine*, en «RBi» 56 (1949) 392ss.

misma enseñanza sería, en verdad, vana e inútil, si las palabras no hubieran estado acompañadas por los hechos. Y lo mismo una prudencia que no realiza lo que hay que hacer, y no se aparta de lo que no debe hacerse, y únicamente procura el conocimiento en los que la tienen, como vemos en muchos. **124.** En cuanto a la templanza, que sería ciertamente el conocimiento de lo que se debe o no elegir, y que no la enseñan en absoluto los demás filósofos, y mucho menos los modernos, en verdad enérgicos y decididos en los discursos (a quienes frecuentemente yo admiré, pues demostraban que era la misma la virtud de Dios que la de los hombres, y que el hombre sabio de la tierra es igual al Dios primero), pero que no son capaces de transmitir la prudencia de modo que cada uno haga lo que ella pide; ni tampoco la templanza, a fin de que elija uno mismo lo que ha aprendido. **125.** Lo mismo habría que decir respecto de la justicia y de la fortaleza. **126.** Así, pues, este hombre no nos explicaba sólo la teoría de las virtudes mediante discursos, sino que nos exhortaba sobre todo a practicarlas; y nos incitaba más con los hechos que con las palabras.

10. *La búsqueda de la verdad*

127. Ruego a los filósofos actuales, a quienes yo mismo he conocido o he oído hablar a otros, y al resto de los hombres que no se molesten por lo que ahora voy a decir. Y nadie piense que voy a hablar por amistad para con este hombre o por enemistad para con los demás filósofos, **128.** (de los que yo mismo deseo, como nadie, ser amigo por razón de sus discursos, y personalmente quiero alabarlos y oír las maravillas que de ellos dicen otros; sin embargo, a tal extremo han llegado todos, que

deshonran hasta el nombre mismo de la filosofía, y yo mismo preferiría ser totalmente ignorante, antes que aprender lo que ellos dan a conocer: hombres a quienes en su vida no es digno ni vale la pena acercarse. Quizás pensaba de forma equivocada). **129.** Nadie, pues, sospeche que digo estas cosas por el prurito de alabar a este hombre o por el deseo contrario[81] para con el resto de los filósofos; antes bien, estoy persuadido, para que no parezca adulación, de que hablaré muy por debajo de sus merecimientos. **130.** Y no busco expresiones, nombres y manifestaciones de encomios artísticos. Yo mismo, cuando de adolescente aprendía la popular oratoria del retor, nunca soporté de buena gana el aplaudir y pronunciar panegírico alguno que no fuera verdadero. **131.** Tampoco, ahora que me propongo alabar a este hombre, pienso que sea conveniente ensalzarlo simplemente a costa de las censuras de los demás. Malamente elogiaría a este hombre si, para tener que decir algo más laudatorio de él, tuviera que comparar su bienaventurada vida con los fracasos de los demás. No desbarramos de tal suerte. **132.** Por el contrario, yo mismo voy a confesar lo que he experimentado, sin comparación ni indiscreción alguna en el discurso.

11. *Las virtudes humanas y divinas*

133. Este hombre fue el primero y el único que me exhortó a dedicarme a la filosofía griega, persuadiéndome

81. «El deseo contrario» es sinónimo de «odio», que en griego es equivalente al término opuesto a φιλοτιμία (cf. PG 10, 1081, nota 92), como puede verse, por ejemplo, en HESIODO, *El trabajo y los días*, 11-26.

con su propio ejemplo y también con su palabra, que yo oía y seguía, **134.** a mí que ningún otro filósofo me hubiera persuadido (de nuevo lo confieso), no ya convenientemente, sino poco menos que para mi desgracia. Ciertamente, al principio no me entrevisté con muchos, sino con aquellos pocos que se ufanaban de enseñar la filosofía; pero todos cifraban el filosofar en meras palabras. **135.** Éste, en cambio, fue el primero que me exhortó con sus palabras a filosofar, anticipando a la persuasión verbal la de los hechos; no sólo nos daba a conocer los vocablos cuidados, pues, ni siquiera juzgaba digno el hablar, a no ser que se hiciera con espíritu sincero, esforzándose por practicar lo que se dice, o procurando mostrarse a sí mismo como explicaba en los discursos que debe ser quien vive rectamente, y, en verdad, dando ejemplo de hombre sabio: es lo que pretendemos decir. **136.** Pero, desde el comienzo, nuestras palabras han prometido ser veraces, no elegantes; por eso digo que él era ejemplo de sabio, por más que quisiera decirlo, y es verdad[82]. No obstante, dejo ahora este punto. No se trata, pues, de un ejemplo acabado, sino del que deseaba grandemente parecerse, esforzándose para ello con toda diligencia y ardor, y, si se puede decir, más allá de lo humanamente posible. **137.** Además también intentaba hacernos realmente felices a nosotros[83], que no éramos moderados en palabras ni conocedores de las mociones del alma, sino de las mociones mismas. Y nos llevaba, con hechos y con palabras, no a una pequeña parte de cada virtud, sino que nos ponía, si lo comprendíamos

82. Se trata de un pleonasmo, figura retórica muy estimada por nuestro orador, como ya se ha indicado en la *Introducción.*

83. La expresión ἡμᾶς ἑτέρους, utilizada por el Taumaturgo, es clásica; se trata de un idiotismo (cf. PG 10, 1083, nota 98).

bien, en la contemplación misma de toda la virtud. **138.** Y nos obligaba, por así decirlo, a practicar la justicia mediante la actividad propia del alma, a la que nos aconsejaba adherirnos; para ello procuraba apartarnos del ajetreo de la vida y de las disputas del foro, y a que reflexionáramos sobre nosotros mismos, ocupándonos realmente de lo nuestro. **139.** Algunos filósofos antiguos[84] afirmaron que el practicar la justicia constituía la verdadera justicia, aludiendo, me parece, a la propia actividad, y que eso era también lo que más contribuía a obtener tanto la felicidad propia como la de los que nos rodean, puesto que es realmente característico de esa virtud dar a cada uno lo que merece y es suyo. **140.** ¿Qué otra cosa propia del alma y, por tanto digna, que el ocuparse de sí misma, no mirar fuera de sí ni entrometerse en lo que no debe, ni, en una palabra, ser injusta, con la peor injusticia, consigo misma, sino, recogida en sí, corresponderse consigo misma y practicar de esta manera la justicia? Por ello, forzándonos, si puede decirse, nos educaba a practicar la justicia. **141.** Y no menos a ser igualmente prudentes, poniendo atención a lo que es propio del alma, deseando e intentando conocernos a nosotros mismos. En verdad, ésta es la mejor tarea de la filosofía, que se atribuye, como imperativo sapientísimo, al más divino de los démones[85]: conócete a ti mismo[86]. **142.** Y que eso era real-

84. Alusión a los filósofos platónicos; cf. *ut supra* § 49.

85. Es decir, el dios pagano Apolo. Sobre el concepto del δαίμων pueden consultarse con provecho los trabajos M. DETIENNE, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963; F. X. GOKEY, *The terminology for the devil and evil spirits in the Apostolic Fathers*, Washington 1961; y especialmente el de J. RIVIÈRE, *Le démon dans l'economie redentrice d'après les apologistes et les premiers Alexandrins*, en «BLE» 31 (1930) 5-20

86. Cf. L. de BAZELAIRE, *Connaissance de soi*, en «DSpAsM», vol. II, Paris 1953, pp. 1512-1518; H. D. Betz, *The Delphic maxim* γνῶθι σεαυτόν *in Hermetic interpretation*, en «HThR» 63 (1970) 465-484; etc.

mente la tarea de la prudencia divina, ya lo dijeron bellamente los antiguos; la misma dicen ser la virtud de Dios y la del hombre, puesto que el alma, preocupada de mirarse a sí misma como en un espejo contempla en sí misma la mente divina, si es que se ha hecho digna de tal comunicación, y rastrea el camino, inefable para ella, de esa divinización. **143.** Al mismo tiempo nos enseñaba a vivir con templanza y a ser fuertes. Vivir moderadamente, conservando nosotros esa prudencia del alma por la que se conoce a sí misma, en el caso de que alguna vez lo haya alcanzado; pues en eso consiste precisamente la templanza: en una prudencia sana y salva. **144.** Y a ser fuertes, manteniéndonos firmes en las prácticas antedichas; sin ceder voluntariamente ni por violencia alguna, y conservándonos dueños de lo que hemos señalado. Dicha virtud decía él que era la salvadora y guardiana de nuestras decisiones.

12. *La sabiduría como compañera de las virtudes*

145. Pero, efectivamente, a pesar de sus esfuerzos, aún no ha conseguido hacernos justos, prudentes, templados ni fuertes, por causa de nuestra negligencia y lentitud[87]; así, mucho nos falta a los que no tenemos, ni siquiera nos aproximamos, virtud alguna divina ni humana. **146.** Son, en efecto, estas virtudes grandes y elevadas, que nadie puede obtener ni alcanzar, a no ser que Dios le dé tal poder. Nosotros, en realidad, confesamos que no fuimos convenientemente criados para ello, ni todavía somos merecedores de alcanzarlas, ya que por negligencia y debilidad no hemos practicado lo que conviene a quie-

87. Cf. HOMERO, *Il.*, XIX, 411.

nes aspiran a lo mejor y pretenden lo perfecto. **147.** No somos, pues, justos ni temperantes y pensamos que no tenemos ninguna otra virtud; sin embargo, como enamorados que desean con ardentísimo amor, lo único que quizás estaba en su mano, eso sí nos hizo desde el principio este hombre admirable, amigo y pregonero de las virtudes; **148.** y nos infundió, por su propia virtud, el amor a la hermosura de la justicia, cuyo rostro de oro ciertamente nos mostró; y a la prudencia, codiciada por todos; y a la verdadera sabiduría, que es amabilísima; y a la templanza, que asemeja a los dioses, que es firmeza del alma y tranquilidad para todos los que la poseen; y a la muy admirable fortaleza; **149.** y a nuestra[88] paciencia, y sobre todo, a la piedad, que dicen, y dicen bien, que es la madre de las virtudes, pues, siendo principio y fin de todas ellas, y, partiendo de ella, muy fácilmente se podrían adquirir también las restantes virtudes. Si deseamos y tenemos empeño en poseer para nosotros mismos lo que es necesario a todo hombre, que no es ateo ni amigo del placer, sino amante y pregonero de Dios, esforcémonos por adquirir las restantes virtudes. No seamos indignos e impuros, sino unámonos a Dios, adornados con toda virtud y sabiduría, acompañados como de un guía bueno y de un sacerdote sapientísimo. Pienso que no es otra la finalidad de las cosas, sino, hechos semejantes a Dios con espíritu puro, acercarnos a Él y permanecer en Él.

88. Algunos críticos omiten el pronombre ἡμῶν. La razón aducida se basa en que tanto la paciencia como la piedad no son virtudes exclusivamente cristianas. Por otra parte, la mayoría de los autores modernos piensan que el pronombre debe ir explícito, ya que la intención del orador es clara: pretende añadir a las cuatro virtudes clásicas de los filósofos griegos —justicia, fortaleza, prudencia y templanza—, mencionadas inmediatamente antes, la virtud de la paciencia, y la que es el quicio de todas ellas: la piedad; cf. PG 10, 1085, nota 5 y H. Crouzel, *Remerciement...*, p. 156, nota 2.

13. *La filosofía como propedéutica de la teología*

150. Si quisiera explicar con cuánta laboriosidad y diligencia nos enseñaba y reverenciaba la teología, debería penetrar en sus mismas disposiciones[89], para saber con qué intención y preparación deseaba que aprendiéramos todas la razones acerca de la Divinidad, guardándonos de correr peligro sobre lo más necesario de todo: el conocimiento del Autor de todas las cosas. **151.** En efecto, estimaba el que filosofáramos, recogiendo con todo esmero los escritos todos de los filósofos y poetas antiguos, sin rechazar ni reprobar ninguno (pues todavía no teníamos criterio para ello). **152.** Exceptuaba, no obstante, los libros de los ateos[90], que saliéndose de las concepciones humanas, afirman que no existe Dios, ni la Providencia (leer tales obras es indigno, no sea que al hacerlo manchen nuestra alma, que debe ser piadosa y no debe oír palabras contrarias al culto divino; ni deben tocar nada profano quienes se acercan a los templos de la piedad que profesan). Así, pues, no es digno mencionar para nada los escritos de los ateos, por parte de hombres que se tienen como piadosos. **153.** En cambio, deseaba que descubriéramos y tuviéramos contacto con todos los demás, sin preferir, ni tampoco condenar ningún género de doctrina filosófica, fuera griega o extranjera, sino escucharlas todas[91]. **154.** Esto era muy sabio y hábil, pues evitaba el peligro de que una de esas doctrinas, sola y por sí misma, al ser escuchada y estimada en exclusiva, se infiltrara en nuestra alma engañándonos, y nos modelara

89. El orador desea expresar el temor o sumo cuidado con que se deben tratar los asuntos teológicos.

90. Referencia a los filósofos epicúreos y peripatéticos.

91. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, 3, 13.

según ella y nos hiciera cosa suya, no pudiendo ya desprendernos de ella ni limpiarnos de su tinte, a la manera de lanas teñidas con un tinte indeleble[92]. **155.** Es verdad que la palabra humana es cosa voluble, sofisticadamente artificiosa y punzante, que penetra rápidamente en los oídos, para grabarse en la mente y dominarla; y una vez persuadidos, quienes han sido dominados por ella, la aman como verdadera, y así permanece en su interior, por más falsa y engañosa que sea, dominando cual prestidigitador que tiene por defensor al mismo que ha sido engañado. **156.** La mente humana, por otra parte, es fácil de engañar por la palabra, y está bien dispuesta a dar su consentimiento, incluso antes de discernir y examinar absolutamente todo, pues su misma torpeza y debilidad, o la sutileza de su razonamiento la hace desfallecer en la exactitud del examen y se entrega, totalmente despreocupada, a infinidad de razones y opiniones engañosas y erróneas, que confunden a quienes las admiten[93]. **157.** Y no sólo eso, pues si pretende restablecer otro razonamiento, de ninguna manera lo admite ni cambia de parecer, sino que sigue abrazada al primero, dominada por él, como por un tirano inevitable.

14. *El conocimiento de Dios y la piedad humana*

158. En verdad, ¿no fue eso todo lo que introdujo las opiniones diversas y contradictorias entre sí, y las disensiones entre los filósofos, enfrentando las opiniones de unos contra los otros y manteniendo unos sus ideas, e imponiendo otros las suyas? **159.** Ciertamente, todos pre-

92. Cf. PLATÓN, *Resp.*, IV, 429 D-E.
93. Cf. *2 Tm.* 3, 13.

tenden filosofar, y lo proclaman desde que comenzaron a hacerlo, y andan diciendo que lo desean más ahora, que están metidos en sus discursos, que cuando comenzaron; más aun, dicen que ahora tienen mayor apego a gustarla —como alguien diría—, y a gastar su tiempo en los razonamientos, que cuando, sin experiencia alguna, se decidieron al principio, sin saber por qué, a filosofar. Todo eso dicen, pero ¿por qué no prestan razón alguna[94] a los que tienen otra opinión? **160.** En efecto, ninguno de los filósofos antiguos ha tenido partidarios entre los modernos[95], ni ninguno de los peripatéticos se ha convertido hacia aquellos, practicando su filosofía; tampoco a la inversa, ni, finalmente, nadie a nadie. **161.** Pues no es fácil disuadir para que alguien cambie de opinión, abandone sus propias ideas por otras, y de igual manera éstas últimas por aquellas, aunque se trate de ideas que, de haberlas admitido antes de filosofar, ahora amaría; no dominada aún, el alma fácilmente hubiera admitido y amado razones, por más que se opusiera con ellas a las que ahora tiene[96].

162. Tales cosas nos han argumentado nuestros nobles, elocuentísimos y muy habilidosos filósofos griegos: a las ideas que cada uno se adhiere al principio, impelido por un determinado impulso, únicamente ésas, dicen que son verdaderas; todo lo que dicen los restantes filósofos es engaño e insignificancia. Ciertamente, nadie confirma

94. Galland (PG 10, 1089, nota 16) transmite las peculiaridades del término οὐδένεσι y otros lugares paralelos de distintos autores.

95. Con otras palabras: ningún platónico tuvo discípulos entre los estoicos.

96. Se trata de una frase difícil de interpretar. Lo que el orador desea expresar es que las primeras impresiones del alma son decisivas para los años siguientes de educación; de ahí su importancia; cf. H. CROUZEL, *Remerciement...*, p. 163, nota 2.

sus argumentos más que el contrario o el que defiende las suyas propias, para no tener que cambiar y mudar de opinión por necesidad ni persuasión. **163.** Y no tiene otra persuasión —si hay que decir la verdad— que el impulso irracional de esas mismas opiniones filosóficas, y piensan que el verdadero criterio —aunque parezca paradoja— no es otro que el arbitrario azar. Por eso, cada uno ama aquellas opiniones que encontró al principio, y como si estuviera encadenado por ellas, no es capaz de adherirse a otras. **164.** Si, en efecto, uno tuviera algo que decir para mostrar la verdad de todas sus opiniones y la falsedad de las de sus contrarios, debería ayudarse también de la razón, ya que él mismo, sin ayuda alguna, se entregó gratuitamente al azar, como algo que felizmente se encuentra uno, a aquellos razonamientos que le ocuparon con anterioridad. **165.** Dichos razonamientos han hecho sucumbir a quienes los aceptan, incluso en lo más importante y necesario de todo: en el conocimiento y piedad para con Dios. **166.** Y, sin embargo, de alguna manera permanecen enredados en ellos a una determinada opinión, y ya nadie puede abandonarlos fácilmente, como si se tratara de una marisma en una llanura muy amplia que no se puede vadear y de la que no pueden salvarse quienes se han deslizado en ella una sola vez, ni desandando lo andado, ni cruzándola, sino que son retenidos en ella hasta la muerte. **167.** O como si se tratara de una inmensa selva, espesa y alta, en la que ha penetrado un caminante, con la idea de salir de algún modo y volver de nuevo al campo abierto, pero no lo consigue a causa de su longitud y gran espesura, y va y viene muchísimas veces dentro de ella, camina en distintas direcciones por continuos caminos interiores, intentando salir precisamente por alguno de ellos; pero sólo conducen al interior, nunca a la salida, pues son únicamente caminos

de la selva misma. Finalmente, el caminante, desfallecido y cansado, pensando que todo es selva y que no hay sobre la tierra lugar alguno habitable, resuelve permanecer allí, construye su casa, y se procura como puede un campo abierto en la selva misma. **168.** O como si se tratara de un laberinto[97], en el que aparece una sola entrada. Sin sospechar externamente nada complicado, penetra uno por la única puerta que aparece y, luego, avanzando hasta lo más íntimo, contempla un espectáculo variado y una construcción ingeniosísima, con muchos caminos que engañan hábilmente por sus continuas entradas y salidas; mas cuando pretende salir de verdad, jamás lo consigue, pues queda encerrado dentro de lo que le había parecido una sabia construcción. **169.** Y, sin embargo, no existe laberinto tan complicado, ni selva tan espesa y variada, ni llanura o lugar pantanoso tan temido que pueda dominar a los que a ellos se acercan, como la doctrina de algunos de esos mismos filósofos, si alguien se enfrenta a ellos.

170. Así, pues, para que no nos sucediera lo mismo que a otros muchos, no nos conducía a una sola doctrina filosófica, ni nos permitía atacarla; sino que nos llevaba a todas, y no quería que dejáramos de conocer ninguna opinión griega. **171.** Y él mismo nos acompañaba marchando el primero y llevándonos de la mano como en un viaje, por si en alguna ocasión encontrábamos algo difícil, engañoso o fingido. Era todo un gran experto, al que, familiarizado sobremanera con los discursos, nada le era extraño ni desconocido, sino que él se mantenía expectante en la seguridad misma, y nos salvaba ofreciendo su mano como quien tira hacia arriba de los que se

97. Cf. PLATÓN, *Euthyd.*, 291 B.

ahogan[98]. **172.** En verdad, recogía y nos confiaba todo lo útil y verdadero de aquellos filósofos, **173.** excluía todo lo que era falso, sobre todo lo que hacía referencia a la piedad humana.

15. *El estudio de la teología: la Sagrada Escritura*

Acerca de eso también nos aconsejaba que no prestáramos atención a nadie, ni aunque fuera celebrado por todos los hombres como el más sabio, sino sólo a Dios y a sus profetas. **174.** Él mismo nos interpretaba y esclarecía cuanto nos parecía obscuro y enigmático, como ocurre frecuentemente con las sentencias sagradas (bien porque, gusta a Dios conversar así con los hombres, para que la Palabra divina no penetre inerme y sin preparar en un alma indigna, como ocurre las más de las veces; bien porque por naturaleza toda la revelación divina es clarísima y muy sencilla, y únicamente nos parece obscura e ininteligible por habernos apartado de Dios y haber perdido la costumbre, por el tiempo y la antigüedad, de escucharla. No sé cómo expresarlo). Así, pues, si algo había enigmático, él, respetuoso y discretísimo oyente de Dios, nos lo aclaraba y sacaba a la luz. **175.** De otra parte, si nada había por naturaleza tortuoso e ininteligible para él, era porque sólo él es el único de los hombres modernos, que yo conozca o haya oído hablar a otros,

98. El término βαπτιζομένους se refiere literalmente a los que han perdido un apoyo en cuestiones embarazosas (cf. PLATÓN, *Euthyd.*, 277 D). En sentido más amplio viene a significar a todos aquellos que necesitan una ayuda. En sentido cristiano, se refiere a la ayuda que necesitan todos los que reciben el sacramento del bautismo por inmersión.

interesado en recibir en su propia alma los luminosos[99] y puros oráculos, y en enseñarles a los demás. **176.** Efectivamente, el Autor de todas las revelaciones, el mismo que se hace eco en los profetas, amigos de Dios, y les inspira toda profecía y palabra mística y divina, le ha honrado también a él como amigo y le ha constituido en intérprete suyo. **177.** Lo que por medio de otros sólo insinuó enigmáticamente, gracias a éste nos lo ha enseñado con claridad; y siendo digno de todo crédito, le brindó la posibilidad de indagar y descubrir las razones de todo aquello que había sido decretado o pronunciado. **178.** De esta manera, si hubiera alguno duro de espíritu e incrédulo, pero amigo de saber, aprendiendo de éste, se verá obligado en cierto modo a estar con él, y creer y seguir a Dios. **179.** Y decía esas cosas no por otra razón, creo yo, que por la comunicación del Espíritu divino[100]; pues, de la misma facultad han menester tanto los que profetizan, como los que escuchan a los profetas; ya que nadie puede oír a un profeta si el Espíritu mismo que profetizó no le diera la inteligencia de sus propias palabras. **180.** También en las Sagradas Escrituras se encuentra esa misma sentencia: únicamente el que cierra —se dice— abre, y ningún otro[101]. La Palabra divina abre aclarando los enigmas cerrados. **181.** Este hombre, pues, ha recibido de Dios el mejor regalo y la participación más grande del cielo: ser intérprete de las palabras de Dios a los hombres; entender las cosas de Dios como si Dios mismo hablara, y enseñarlas a los hombres como si

99. Cf. *Sal.* 19, 9.
100. Cf. *2 Co.* 13, 13.
101. Cf. *Is.* 22, 21; *Jb* 12, 14; *Ap.* 3, 7.

los hombres mismos las escucharan[102]. **182.** Por tanto, nada era para nosotros ni secreto ni inaccesible; al contrario, nos era posible aprender toda doctrina extranjera o griega, mística o política, divina o humana. Al mismo tiempo, con absoluta confianza, lo recorríamos todo, todo lo investigábamos, disfrutábamos de todos los bienes del alma, y nos saciábamos. Bien se tratara de una enseñanza antigua sobre la verdad, bien se tratara de algo denominado con otro nombre, encontrábamos en él mismo la maravillosa y completa preparación, y la posibilidad de contemplar las cosas más bellas. **183.** Resumiendo, él era para nosotros un verdadero paraíso, semejante al gran paraíso de Dios[103], en el que no teníamos que cultivar la tierra de arriba a abajo, ni alimentar nuestros cuerpos[104] para estar fuertes; sino sólo acrecentar las excelencias del alma, y nosotros mismos, plantados cual árboles sazonados o injertados para nosotros por el Autor del universo[105], estábamos alegres y éramos dichosos.

102. Cf. *Mt.* 13, 15-16; *Lc.* 10, 23-24. El Taumaturgo indica la necesidad de la δύναμις divina, tanto para profetizar, como para entender la profecía.

103. Cf. *Gn.* 3, 23.

104. El neologismo σωματοτροφεῖν (σῶμα = cuerpo, y τροφέω ⟶ τρέφειν = alimentar) traduce perfectamente una fuerza distinta de la usual de la expresión σώματα τρέφειν, el desprecio por todo lo que es terreno. Inmediatamente, Gregorio manifiesta que los que han hecho eso mismo de su existencia por la seducción del cuerpo, se han alejado de la vida verdadera. En antítesis con la expresión «sólo se acrecentaban las excelencias del alma», parece resonar la condena evangélica: «¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!» (*Lc.* 6, 25); cf. E. MAROTTA, *I neologismi...*, p. 253.

105. Cf. *Mt.* 15, 13.

16. *El dolor de la despedida*

184. Éste fue verdaderamente el paraíso de delicias, la verdadera alegría y placer que hemos gozado en todo ese tiempo pasado, y no ya pequeño, sino del todo insignificante, puesto que ya acaba, al tener que marchar y alejarnos de aquí. **185.** No sé, en efecto, qué ha sucedido o por qué pecado soy sacado y expulsado. Ignoro qué es lo que tendría que decir, si no fuera porque yo mismo soy un segundo Adán expulsado del paraíso[106] por atreverme a hablar. ¡Qué bien vivía escuchando en silencio la palabra del maestro! ¡Qué provechoso hubiera sido el aprender a callar también ahora, y estar tranquilo, a fin de no convertir (extraño espectáculo éste) en oyente al maestro! **186.** Pues, ¿qué necesidad tenía yo de este discurso? ¿A qué mencionar todas esas cosas, cuando no es obligatorio marchar, sino perseverar? Sin embargo, pienso que todas estas cosas son pecados del antiguo engaño[107], y aún me esperan las penas infligidas a los primeros padres[108]. **187.** Incluso me parece desobedecer nuevamente, al intentar transgredir las palabras de Dios, cuando mi deber sería permanecer junto a ellas y en ellas[109]. Pero al alejarme, yo mismo voy huyendo de esta vida dichosa, no menos que aquel hombre antiguo[110] se alejaba del rostro de Dios, para volver a la tierra de la que fui sacado[111]. **188.** Por tanto, allí comeré tierra todos los días de mi vida[112], y trabajaré una tierra que me

106. Cf. *Gn.* 3, 23-24; *Ez.* 28, 13.
107. Cf. JUSTINO, *1 Apol.*, 54.
108. Cf. *Gn.* 3, 23-24.
109. *Gn.* 3, 17; *Jn.* 15, 7. 9s.; *1 Jn.* 4, 13.
110. Cf. *Gn.* 3, 8.
111. Cf. *Gn.* 3, 19.
112. Cf. *Gn.* 3, 14.

producirá espinas y abrojos[113]: mis propias penas y censurables solicitudes, por haber abandonado las hermosas y buenas ocupaciones. **189.** Y nuevamente vuelvo a las cosas que abandoné, a la tierra de donde salí[114], a mi familia terrena y a la casa de mi padre[115]. Abandono la tierra verdadera en la que hace tiempo olvidé cuál era mi verdadera patria, y los familiares, que más tarde comencé a conocer eran los propios parientes de mi alma, y la casa de nuestro verdadero padre, en la que permanece el padre y es honrado y magníficamente venerado por los verdaderos hijos que desean permanecer en ella. Pero yo, irreverente e indigno, me alejo de todo eso, volviendo a lo primero, desandando lo andado[116].

190. Se dice que cierto hijo[117], recibiendo la parte de herencia que le correspondía junto con otro hermano suyo, se marchó voluntariamente lejos de su padre hacia un lugar remoto. Mas viviendo disolutamente, dilapidó y gastó su propia herencia: finalmente, a causa de su miseria, se asalarió como porquerizo, y, obligado por el hambre, deseaba compartir la comida de los cerdos, y ni eso consiguió. Así pagó su vida de crápula, cambiando la regia comida de la casa de su padre por los alimentos, nunca previstos, de los criados y de los cerdos. **191.** Tengo la impresión de que eso mismo padeceremos al marcharnos sin llevar además toda la herencia que nos corresponde, pues no cogemos lo que debiéramos, sino que nos vamos dejando contigo y a tu lado todo lo bueno y querido,

113. Cf. *Gn.* 3, 18; *Hb.* 6, 8.
114. Cf. *Gn.* 3, 19.
115. Cf. *Gn.* 12, 1; *Is.* 22, 23.
116. La expresión del orador parece aludir a *Mc.* 13, 16 (*Mt.* 24, 18; *Lc.* 17, 32); *Lc.* 9, 62; etc.
117. Cf. *Lc.* 15, 11-32.

y lo cambiamos por algo peor. **192.** Nos esperan toda clase de tristezas: alboroto y confusión, en vez de paz; vida confusa, en lugar de tranquilidad y orden; ardua esclavitud[118], en vez de esta libertad: arengas, pleitos, muchedumbres y molicie. **193.** Ya no tendremos ocio que dedicar a las cosas superiores, ni referiremos las revelaciones divinas, sino que hablaremos de los trabajos de los hombres (cosa, en efecto, que el profeta[119] tiene sencillamente como maldición); además, nosotros hablaremos incluso de hombres perversos. **194.** Cambiaremos la noche por el día[120]; la tiniebla por la luz brillante; el luto por la fiesta[121]; y una tierra[122] hostil en vez de una patria, en la que no me será lícito entonar un cántico sagrado[123] (¿cómo, permaneciendo en tierra extraña para mi alma, es posible allí estar unido a Dios?). Únicamente me quedará llorar y gemir, si es que se me concede, al acordarme allí de estas cosas.

195. Se cuenta que una vez ciertos enemigos[124] invadieron una sagrada y gran ciudad en la que se adoraba a la divinidad, y se llevaron cautivos a los habitantes, a los cantores y a los teólogos[125], a su propia tierra, que era Babilonia: y cautivos allí, ni aun siendo suplicados por sus dominadores quisieron cantar a Dios, ni entonar himnos en tierra extranjera: sino que colgaron sus instru-

118. Cf. *Rm.* 8, 21; *Ga.* 5, 1.
119. Cf. *Sal.* 16, 4.
120. Cf. *Ap.* 21, 23-25.
121. Cf. *Am.* 8, 10; *Tb.* 2, 6.
122. Cf. *Sal.* 136, 1-4.
123. *Ibid.*
124. Cf. *2 R.* 24 y 25.
125. Gregorio se refiere con el nombre de «teólogos» a los profetas que fueron deportados a Babilonia. Esta utilización no es exclusiva del Taumaturgo.

mentos musicales sobre los sauces y lloraron junto a los ríos de Babilonia[126]. **196.** Me parece que yo mismo soy uno de aquellos, desterrado de ésta mi patria y ciudad sagrada; donde día y noche se anuncian las leyes sagradas, himnos, cánticos y discursos místicos; donde hay una luz radiante y continua[127], y donde de día tratábamos los misterios divinos, y por la noche reteníamos en la imaginación lo que el alma observaba y hacía durante el día[128]; donde, en una palabra, la inspiración era totalmente constante. **197.** Soy arrojado de esta ciudad y llevado cautivo a tierra extranjera, donde no me estará permitido tocar la flauta, pues colgaré mi instrumento, como aquéllos, de los sauces; y estaré entre los ríos[129], trabajaré el barro[130], y no desearé, aunque los recuerde, cantar himnos; y tal vez abatido por el duro trabajo, me olvide de cantar, privado de recuerdos. **198.** Pero como yo me marcho no de forma involuntaria, como un prisionero, sino libremente, ni arrastrado a la guerra por nadie, sino por mí mismo, siendo posible el quedarme, **199.** sin duda, al partir de aquí, no caminaré con seguridad, como quien sale de una ciudad segura y pacífica. Lo natural será que, al caminar, me encuentre con ladrones[131] y sea apresado, despojado y vulnerado con muchas heridas, y quede, abandonado y maltrecho, tendido medio muerto.

126. Cf. *Sal.* 136, 1-3.
127. Cf. *Ap.* 21, 23-25.
128. Se trata de una reminiscencia platónica, cf. H. CROUZEL, *Remerciement...*, p. 196.
129. Cf. *Sal.* 136, 1-4.
130. Cf. *Ex.* 1, 14.
131. Cf. *Lc.* 10, 30-37. Se trata de la parábola del buen samaritano.

17. *La confianza futura en la ayuda de Dios*

200. Pero, ¿por qué lamentarme de eso? Existe el Salvador de todos, médico de los moribundos, de todos los afligidos y saqueados: el Verbo, custodio vigilante[132] de todos los hombres. **201.** Tenemos también las semillas, tanto las que tú nos manifestaste que ya teníamos, como las que hemos recibido de ti[133]: tus hermosos consejos. Con ellos marchamos, llorando como quienes parten de viaje, pero llevando esas semillas con nosotros[134]. !Ojalá, pues, nos salve el vigilante custodio! **202.** !Ojalá volvamos de nuevo a ti trayendo las gavillas y los frutos de las semillas![135]. Si no, en verdad, perfectas (¿cómo sería posible?), sí, al menos, como nos sea posible sacar de los trabajos en la vida civil, corrompidos, efectivamente por cierta fuerza estéril o de mal fruto; pero, si Dios quiere, sin añadir corrupción por parte nuestra.

18. *Fin del discurso*

203. Aquí voy a poner fin a mis palabras, que han sido harto audaces ante quien menos debieran[136]. Pero, yo creo que han servido para dar reconocidamente las gracias en la medida de nuestras posibilidades; y aunque nada digno hayamos dicho, sin embargo, tampoco nos

132. Reminiscencia de *Sal.* 120, 4.
133. El Taumaturgo en este pasaje se refiere a dos clases de «semillas»: el conocimiento natural (cf. *1 Jn.* 3, 9) y el que deriva de la enseñanza (cf. ORÍGENES, *Selec. in Exod.*, 12, 43-44: PG 12, 285 C).
134. Cf. *Sal.* 125, 6.
135. *Ibid.*
136. El orador, sin duda, se refiere a Orígenes, que estaba presente, como más arriba ha dado a entender (cf. §§ 11 al 13).

hemos callado por completo. Además, también he llorado, como hacen los que se separan de los amigos; cosa pueril, pero pienso que no tengan nada adulatorio, ni obsoleto o inútil. Lo que realmente sé es que nada tienen de fingidas, sino totalmente verdaderas: dichas con recta intención y con propósito sincero y claro como el sol.

19. *Último ruego: la confianza de volver a estar juntos*

204. Mas tú, querida cabeza, levántate y, después de rezar, despídenos. Ya que tú has salvado a los aquí presentes con tus sagradas enseñanzas, salva también con tus oraciones, a los que emigramos[137]. **205.** Ponnos en tus manos y encomiéndanos. Pero, sobre todo, métenos en las manos de Dios, que nos trajo hasta ti. Dale gracias por todo lo que nos ha acontecido. Pídele que nos lleve de la mano en el futuro; que siempre nos guarde; que haga entender a nuestra inteligencia sus mandatos; que nos inspire su divino temor, pues será nuestro mejor pedagogo, porque, una vez alejados de ti, no le escucharemos con la misma libertad. **206.** Pídele que recibamos también algún consuelo por esta separación tuya; que envíe un buen guía, el ángel compañero de viaje[138]. **207.** Y suplícale que nos haga volver, conduciéndonos de nuevo a tu lado. Ése será únicamente nuestro mejor consuelo.

137. El deseo del orador es claro: pide a Orígenes que de igual manera que los «salvó», cuando estaban junto al maestro mediante sus enseñanzas, haga lo propio con sus oraciones cuando la distancia les separe.

138. Pudiera tratarse de una alusión al arcángel Rafael (cf. *Tb.* 5, 4ss.).

ÍNDICES

ÍNDICE BÍBLICO

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE TEMÁTICO

Los números hacen referencia a los parágrafos del *Discurso*

ÍNDICE PEDAGÓGICO-SISTEMÁTICO

Los números hacen referencia a los párrafos del *Discurso*

ÍNDICE GENERAL

DISCURSO DE AGRADECIMIENTO A ORÍGENES

ÍNDICES